

वीरसेवामन्दिर-ग्रन्थमालाका आठवाँ ग्रन्थ

वार्तिकशिरोमणि श्रीमद्विद्यानन्दस्वामि-विरचिता

प्राप्त-परीक्षा

शोपहृत्प्रपरीक्षालङ्कृति-टीकायुता
(हिन्दी-अनुवाद-प्रस्तावनादि सहित)

०(३)०

सम्पादक और अनुवादक
न्यायाचार्य पण्डित दरबारीलाल जैन, कोठिया,
जैनदर्शनशास्त्री, न्यायतीर्थ

[सम्पादक-अनुवादक—न्यायदीपिका, अष्टात्मकमलमातृबद्ध,
श्रीपुरपाश्चान्नाथस्तोत्र और शासनचतुर्विंशिका]

०(३)०

प्रकाशक
वीर-सेवा-मन्दिर,
सरसावा जिला सहारनपुर

०(३)०

प्रथमावृत्ति
१००० प्रति

अगहन वीरनिर्वाण सं० २४७६,
विक्रम सं० २००६,
दिसम्बर १९४६,

{ लागत मूल्य
आठ रुपये

ग्रन्थाऽनुक्रम

---(8)0---

१. समर्पण	
२. धन्यवाद	
३. प्रकाशकीय वक्तव्य	
४. सम्पादकीय	
५. प्राक्कथन	
६. प्रस्तावनागत विषय-सूची	११
७. प्रस्तावना	१-५४
८. शुद्धि-पत्र	५५
९. संकेत-सूची	५५
१०. आत्मपरीक्षाकी विषय-सूची	५६
११. मूलग्रन्थ (सानुवाद)	१-२६६
१२. परिशिष्ट	
१. आत्मपरीक्षाकी कारिकाऽनुक्रमिका	
२. आत्मपरीक्षामें आये हुए अवतरणवाक्योंकी सूची	
३. आत्मपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थोंकी सूची	
४. आत्मपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थकारोंकी सूची	
५. आत्मपरीक्षामें उल्लिखित न्यायवाक्य	
६. आत्मपरीक्षागत विशेष नामों तथा शब्दोंकी सूची	
७. प्रस्तावनामें चर्चित विद्वानोंका अस्तित्व-समय	

समर्पण

स्वर्गाय पूज्य पिता पण्डित हजारीलालजीको,
जिनका मुझे मृदुल स्नेह प्राप्त रहा और
जिन्होंने मेरी प्रगतिकी निरन्तर आकांक्षा
रही तथा मेरी ६ वर्षकी अवस्था
में ही जिनका स्वर्गवास
हो गया ।

दरबारोलाल

धन्यवाद

०(७०)

इस महान् ग्रन्थके प्रकाशनका प्रधान श्रेय श्रीमान् बाबू नन्दलालजी जैन सुपुत्र सेठ रामजीवनजी सरावगी कलकत्ताको प्राप्त है, जिन्होंने श्रुत-सेवाकी उदार भावनाओंसे प्रेरित होकर, गत वर्ष (जुलाई १९४८ में), वीरसेवामन्दिर सरसावाका निरीक्षण करते हुए उसे अनेक ग्रन्थोंके अनुवादादि-सहित प्रकाशनार्थ, दस हजार रुपयेकी महती सहायता प्रदान की है और उसी सहायता-से यह ग्रन्थरत्न प्रकाशित हो रहा है। अतः प्रकाशनके इस शुभ अवसरपर आपका साभार स्मरण करते हुए आपको हार्दिक धन्यवाद है।

—प्रकाशक

प्रकाशकीय वक्तव्य

—•••••

‘आप्तपरीक्षा’ के साथ मेरा बहुत पुराना प्रेम एवं घनिष्ठ सम्बन्ध है। स्वामी समन्तमद्रकी ‘आप्तमीमांसा’ के बाद मुझे इसकी उपलब्धि हुई थी। जिस समय यह सबसे पहले मुझे मूलरूपमें देखनेको मिली थी बड़ी ही सुन्दर तथा प्रिय मालूम हुई थी और मैंने उसी समयके लगभग स्वयं अपने हाथसे इसकी प्रतिलिपि की थी, जो अभी तक मेरे संग्रहमें सुरक्षित है। आप्तमीमांसा (देवागम) की तो मुझे एक हिन्दी-टीका मिल गई थी और उस टीकाकी मैंने स्वयं अपने हाथसे विद्यार्थी जीवनमें ही कापी कर ली थी, जो शास्त्राकार पत्रों पर देशी पक्षी स्याहीसे की गई थी और वह भी अपने संग्रहमें सुरक्षित है। एक समय ये दोनों ग्रन्थ मेरे नित्य पाठके विषय बने हुए थे और मैंने जल्दी ही इन्हें कण्ठस्थ कर लिया था। सन् १९०५ के अन्तमें ये दोनों ग्रन्थ प्रथमवार निर्णय-सागर प्रेस बम्बईद्वारा सनातन जैनग्रन्थमालाके प्रथम गुच्छकमें मुद्रित होकर प्रकाशित हुए थे। इस संस्कृत गुटकेमें बारह ग्रन्थरत्न और थे और इससे यह गुटका मेरे जीवनका खास साथी बन गया था।

अपनी शक्ति और योग्यताके अनुसार मैं उस समय आप्तपरीक्षाको मूलपरसे ही लगानेका यत्न करता रहता था। यद्यपि कितनी ही बातें स्पष्ट नहीं हो पाती थीं फिर भी जो स्पष्ट हो जाती थीं उनके सहारे अस्पष्ट बातोंकी महत्ताका कितना ही आभास मिलकर आनन्द होता था और उनको किसी तरह स्पष्ट करनेकी बराबर उत्कण्ठा बनो रहती थी—पासमें तद्विषयक विद्वान्का कोई समागम नहीं था। दैवयोगसे ग्रन्थकार महोदय श्रीविद्यानन्द आचार्यकी स्वोपज्ञ संस्कृत टीकाकी एक प्रति मुझे स्वर्गीय डा० भागीरथलालजीके सौजन्य-द्वारा प्राप्त हो गई, जो उस समय सहारनपुरके डिपोमें डाक्टर थे, अपनेसे बड़ा स्नेह रखते थे और जो बादको फैजाबाद बदल गये थे। यह प्रति उनके रिश्तेदार पं० पञ्जाबराय कान्यकुब्ज भावकके हाथकी मिठी फाल्गुण शुक्ल नवमी बुध-वार संवत् १९५७ की लिखी हुई है, जिनका और जिनकी इस प्रतिका कुछ दिन पहले उन्हींसे परिचय प्राप्त हुआ था और जिनका बादको सहारनपुरमें ही दुःखद देहावसान हो गया था। इस टीकाके, जो बादको काशीसे प्रकाशित भी हो गई, उपलब्ध होने तथा अध्ययन करनेपर मुझे बड़ी प्रसन्नता मिली और उससे कितने ही वे विषय स्पष्ट हो गये जो मूलपरसे स्पष्ट नहीं हो पाये थे; फिर भी कितनी ही नई बातें ऐसी जान पड़ीं जो दर्शनशास्त्रोंके विशिष्ट अध्ययनसे सम्बन्ध रखती थीं और अपना जुदा ही स्पष्टीकरणा-धिक चाहती थीं। और इसलिये मेरे हृदयमें यह भावना बराबर उत्पन्न होती रही कि मूलग्रन्थ और उसकी इस टीकाका यदि अच्छा हिन्दी अनुवाद हो जाय तो लोकका बड़ा उपकार हो। दो-एक विद्वानोंसे इसके लिये निवेदन भी किया पर सफलता नहीं मिली।

हाँ, बीरनि० सं० २४४१ (सन् १९१४) में, पं० उमरावसिंहजीने आप्तपरीक्षा मूलका हिन्दी अनुवाद करके उसे बनारससे प्रकाशित किया। यह अनुवाद, जो कि उनका इस विषयका प्रथम प्रयास था, अपने साहित्य और प्रतिपादनकी शैली आदिपरसे

मुझे पसन्द नहीं आया—ग्रन्थ गौरवके अनुकूल ही नहीं जैसा बल्कि उसके गौरवको कुछ कम करनेवाला भी जान पड़ा—और इसलिये टीकाके साथ मूलके समुचित अनुवादका भी अभाव बराबर खटकता ही रहा ।

अन्तको अपने वीरसेवामन्दिरमें न्यायाचार्य पं० दरबारीलालजी कोठियाजी योजना हो जाने और उनके द्वारा न्यायदीपिका—जैसे ग्रन्थका अनुवाददिक सम्पन्न हो जानेपर यही उचित समझा तथा निश्चय किया गया कि इस सटीक ग्रन्थका अनुवाददिकार्य उन्हींसे कराया जाय और वीरसेवामन्दिरसे ही इस ग्रन्थरत्नको प्रकाशित किया जाय । तदनुसार कोठियाजीको जून सन् १९४५ में इस ग्रन्थका सम्पादन तथा अनुवाद कार्य सौंपा गया और उन्होंने लगातार परिश्रम करके दो वर्षमें अनुवाद और सम्पादन के कार्यको प्रस्तावना-सहित ५ जून सन् १९४७ को पूरा किया । इसके बाद प्रेसादिकी कुछ परिस्थितियोंके वश यह ग्रन्थ दो वर्ष तक छपनेके लिये नहीं दिया जा सका । इस अर्थमें विद्वान् सम्पादककी तत्परताके कारण अनुवाद तथा प्रस्तावनामें यथावश्यक संशोधन अथवा परिवर्तनादिका कार्य भी होता रहा है और वह छपनेके समय तक भी चालू रहा है, जिससे अनुवाद तथा प्रस्तावनामें कितनी ही विशेषता आगई है । ग्रन्थकी छपाईका काम अनेक असुविधाओंका सामना करते हुए देहली ठहरकर कराया गया है और कोठियाजीको उसके प्रूफरीडिङ्ग आदिमें बहुत परिश्रम उठाना पड़ा है । जून सन् १९४६ में यह ग्रन्थ अकलंक प्रेसको छपनेके लिये दिया गया था और अधिक-से-अधिक तीन महीनेमें छापकर देनेका वादा था, परन्तु छपनेमें करीब छह महीनेका समय लग गया है । अस्तु ।

ग्रन्थ कितना उपयोगी बन गया है और उसका अनुवादादिकार्य कैसा रहा, इसको बतलानेकी यहाँ जरूरत नहीं, विज्ञपाठक ग्रन्थपरसे उसका स्वयं अनुभव कर सकते हैं । अनुवादके विषयमें मेरा इतना कहना ही पर्याप्त होगा कि वह अपने विषयके एक अधिकारी विद्वानके द्वारा प्रस्तुत किया गया है जिन्हें उसके लिये पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री जैसे प्रौढ विद्वानने अपने उम्र 'प्राक्थन' में शुभाशीर्वाद दिया है जो ग्रन्थकी प्रस्तावनापर सुवर्णकलशका काम दे रहा है । और इस तरह प्रकृत ग्रन्थके हिन्दी-अनुवाददिके अभावकी पूर्तिका श्रेय पं० दरबारीलालजी कोठियाजीको प्राप्त है ।

मेरे लिये तो प्रसन्नता तथा गौरवका विषय इतना ही है कि ग्रन्थके जिस अनुवादको देखने आदिकी भावना हृदयमें वर्षोंसे घर किए हुए थी उसे प्रस्तुत करने तथा प्रकाशमें लानेका सत्सौभाग्य मुझे स्वयं ही प्राप्त हो रहा है । अब इस ग्रन्थको पाठकोंके हाथोंमें देते हुए मुझे बड़ी प्रसन्नता होती है और मेरी हार्दिक भावना है कि यह ग्रन्थ अपने प्रभाव-द्वारा लोकमें फैले हुए आत्म-विषयक अज्ञानभाव तथा मिथ्या धारणाओंके विकल्प-जालको छिन्न-भिन्न करके सबको सन्मार्ग दिखाने और सबका हित साधन करने-करने में समर्थ होवे ।

देहली, दरियागंज

मंगसिंह मुखर्जी ११ सितं २००६

जुगलकिशोर मुख्तार

'अभिज्ञाना वीरसेवामन्दिर'

सम्पादकीय



वीरसेवामन्दिरके संस्थापक और अधिष्ठाता माननीय पण्डित जुगलकिशोरजी मुख्तारका विचार जब आप्तपरीक्षा सटीकका हिन्दी अनुवादादि कराकर उसे संस्थामें प्रकाशित करनेका हुआ और उन्होंने जून सन् १९४५ में उसका सब कार्यभार मेरे सुपुत्रे किया तो मुझे उससे बड़ी प्रसन्नता हुई; क्योंकि मेरा खुदका विचार भी बहुत असेंसे उस कार्यकी आवश्यकताका अनुभव करते हुए उसे करनेका हो रहा था और पण्डित परमानन्दजी शास्त्री तथा जैनदर्शनाचार्य पण्डित अमृतलालजी जैसे कुछ विद्वान् मित्रोंकी प्रेरणा भी उसके लिये मिल रही थी, परन्तु अवकाश तथा समर्थतादके अभावमें मैं उसे कर नहीं पाता था। इधर आचार्य विद्यानन्दके प्रकाशित दूसरे भी ग्रन्थोंके अशुद्ध संस्करणोंको^१ देखकर बड़ा दुःख होता था और चाहता था कि उनमेंमें किसीकी भी सेवाका मुझे कुछ अवसर मिले। प्रस्तुत संस्करण इसी सब आयोजनादिक फलरूप परिणाम है। उसे आज उपस्थित करते हुए विशेष हर्ष होता है।

संशोधन और उसमें उपयुक्त प्रतियाँ—

ग्रन्थका संशोधन तथा सम्पादन दो मुद्रित और तीन अमुद्रित (हस्तलिखित) प्रतियोंके आधारसे किया गया है। अशुद्धियाँ, पाठ-भेद और त्रुटित-पाठ यद्यपि इन मुद्रित तथा अमुद्रित दोनों तरहकी प्रतियोंमें पाये जाते हैं तथापि मुद्रितोंकी अपेक्षा अमुद्रितोंमें वे कम हैं और इसलिये संशोधनमें अमुद्रित प्रतियोंसे ज्यादा और अच्छी सहायता मिली है। इनमें देहलीकी प्रति सबसे प्राचीन है और अनेक स्थलोंमें अच्छे पाठोंको लिये हुए है, अतः सम्पादनमें उसे आदर्श एवं मुख्य प्रति माना है।

इन मुद्रित और अमुद्रित प्रतियोंका परिचय इस प्रकार है:—

मुद्रित प्रथम संस्करण—आप्तपरीक्षा सटीकका पहला संस्करण बी० नि० सं० २४३६ (ई० सन् १९१३) में पं० पन्नालालजी वाकलीवालने श्रीजैनधर्मप्रचारिणी सभा, काशी द्वारा पं० गजधरलालजी शास्त्रीके सम्पादकत्वमें प्रकाशित कराया था, जो अब अलभ्य है और काफी अशुद्ध है।

मुद्रित द्वितीय संस्करण—दूसरा संस्करण बी० नि० सं० २४५७ (ई० सन् १९३०) में श्री विहारीलालजी कठनेराने अपने जैनसाहित्यप्रसारक-कार्यालय, बम्बई द्वारा प्रकट कराया था। यह संस्करण पहले संस्करणका ही प्रतिरूप है और इसलिये उसकी वे सब अशु-

१ जिस मुद्रित अष्टसहस्रीको शुद्ध संस्करण समझा जाता है वह भी मुनि पुण्यविजयजीके सौजन्यसे प्राप्त बि० सं० १४२४ की खिली हुई एक प्राचीन प्रतिसे मिलान करनेपर काफी अशुद्ध और त्रुटित पाग पड़ी है। उसके संशोधन तथा त्रुटित पाठ वीरसेवामन्दिरकी मुद्रित प्रतिपर ले लिये गये हैं, अवसर मिलते उस पर भी कार्य करनेका विचार है। —सं०।

दियाँ इसमें भी दुहराई गई हैं। इतनी विशेषता है कि यह १६ पेजी साइजमें छपा है जब कि प्रथम संस्करण २२×२६=८ पेजी साइजमें। इन दोनों मुद्रितोंकी 'मु' संज्ञा रखी गई है। अमुद्रित प्रतियोंका परिचय निम्न प्रकार है—

'द'—यह देहलीके पंचायती मन्दिरकी प्रति है। इसमें कुल ५६ पत्र हैं जिनमें अंतिम पत्र छद्मरूपमें पिछले जीर्ण पत्रके स्थानपर लिखा गया जान पड़ता है और इसपर समय-सूचक अन्तिम पुष्पिका-वाक्य इस प्रकार दिया हुआ है—“॥छ॥ शुभमस्तु इत्याप्त-परीक्षा समाप्तम् (प्ता) संवत् १५७८ वर्षे भावणसुदि ३ शनौ च ॥ श्री ॥ श्री ॥” यह प्रति कुछ अशुद्ध है और कुछ जगह पंक्तियाँ भी छूटी हुई हैं, किन्तु अनेक पाठ इसमें अच्छे उपलब्ध हुए हैं। यह जीर्ण प्रति बा० पन्नालालजी अग्रवाल देहलीकी कृपासे प्राप्त हुई।

'प'—यह मुल्तानसाहबके संग्रहमें मौजूद पं० पंजाबरायके हाथकी लिखी हुई प्रति है।

'स'—यह बीरसेवामन्दिर, सरसावाकी सीताराम शास्त्री द्वारा सं० १९६६ की लिखी हुई प्रति है। इसमें ११० पत्र, प्रत्येक पत्रमें २४-२४ पंक्तियाँ और प्रत्येक पंक्तिमें २८-२८ के करीब अक्षर हैं।

प्रस्तुत संस्करणकी आवश्यकता और उसकी विशेषताएँ—

इस संस्करणसे पूर्वके दोनों मुद्रित संस्करणोंमें न कहीं पैराग्राफ हैं और न कहीं विषय-विभाजन। पढ़ने और पढ़ानेवालोंको वे एक बीहड़ जंगल-से मालूम पड़ते हैं—कहाँ ठहरना और कहाँ नहीं ठहरना, यह भी उनसे सहजमें ज्ञात नहीं होता। अशुद्ध भी वे काफी छपे हुए हैं। इधर आप्तपरीक्षाकी लोकप्रियता उत्तरोत्तर बढ़ती जा रही है। विद्वानों, विद्यार्थियों और स्वाध्यायप्रेमियोंमें वह विशिष्ट स्थान प्राप्त किये हुए हैं। गवर्नमेन्ट संस्कृत कालेज बनारसकी जैनदर्शनशस्त्रिपरीक्षा, बंगाल संस्कृत एसोसिएशन कलकत्ताकी जैन न्यायमध्यमा, माणिकचन्द परीक्षालय बम्बई तथा महासभा परीक्षालय इन्दौरकी विशारद परीक्षाओंमें भी वह सर्जविष्ट है। ऐसी स्थितिमें उसके सर्वोपयोगी और शुद्ध संस्करणकी बड़ी आवश्यकता बनी हुई थी। उसीकी पूर्तिका यह संस्करण एक प्रयत्न है। इस संस्करणकी जो विशेषताएँ हैं वे ये हैं:—

१. मूलग्रन्थको प्राप्त प्रतियोंके आधारसे शुद्ध किया गया है, और अशुद्ध पाठों अथवा पाठान्तरोंको फुटनोटोंमें दे दिया गया है। ग्रन्थसन्दर्भानुसार अनेक स्थानोंपर कुछ पाठ भी निक्षिप्त किए गए हैं, जो मुद्रित और अमुद्रित दोनों ही प्रतियोंमें नहीं पाये जाते और जिनका वहाँ होना आवश्यक जान पड़ा है। ऐसे पाठोंको [] ऐसी ब्रेक-टमें रख दिया है और प्रस्तावनाके अन्तमें शुद्धि-पत्रके नीचे निक्षिप्त-पाठ उपशीर्षकके साथ उनका संकलन भी एकत्र कर दिया है।

२. मूलग्रन्थमें पैराग्राफ, उत्थानिकावाक्य, विषयविभाजन (ईश्वर-परीक्षा, कपिल-परीक्षा आदि) जैसा निर्माण कार्य किया गया है।

३. अवतरणवाक्योंके स्थानोंको दूँदकर उन्हें [] ऐसी ब्रेकटमें दे दिया है। अथवा स्थानका पता न लगनेपर ब्रेकटको खाली छोड़ दिया है।

४. मूलकारिकाओं और टीकाका साथमें हिन्दी अनुवाद उपस्थित किया गया है। अनुवादको महानुगामी और सरल बनानेकी पूरी चेष्टा की गई है। इससे आप्तपरीक्षाके दार्शनिक विषयों और गहन चर्चाओंको हिन्दीभाषा-भाषी भी समझ सकेंगे और उनसे लाभ ले सकेंगे।

५. ग्रन्थके साथमें परिशिष्ट भी लगाये गये हैं, जिनकी संख्या सात है और जिनमें आप्तपरीक्षाकी कारिकानुक्रमणी, अवतरणवाक्यों, उल्लिखित ग्रन्थों, ग्रन्थकारों, न्यायवाक्यों, विशेष शब्दों एवं नामों और प्रस्तावनामें चर्चित विद्वानोंके समयका संकलन किया गया है।

६. अथर्वन (५४) पृष्ठकी उपयोगी प्रस्तावना निबद्ध की गई है जो इस संस्करण की और भी खास विशेषता है और जिसमें ग्रन्थ तथा ग्रन्थकार एवं उनसे सम्बन्धित दूसरे विद्वानों आदिके विषयमें यथेष्ट ऊहापोह किया गया है।

७. समाजके बहुभुत विद्वान् और स्यादादमहाविद्यालय काशीके प्रधानाध्यापक माननीय पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीद्वारा लिखे महत्त्वके प्राक्कथनकी भी योजना की गई है।

आभार

प्रकृत कार्य मेरे अनुग्राहक महानुभावोंकी सहायताका ही सुफल है, अतएव उनके प्रति मेरा मस्तक नत है। माननीय गुरुवर्य पं० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीने मेरी प्रेरणा और प्रार्थनाको स्वीकार करते हुए अपना विचारपूर्ण 'प्राक्कथन' भेजकर अनुगृहीत किया और अपना हार्दिक आशीर्वाद भी प्रदान किया। माननीय मुस्तारसाहब, अधिष्ठाता वीरसेवामन्दिरने मेरे लिये वे सब सुविधाएँ प्रदान कीं जिनसे मैं ग्रन्थको इस रूपमें उपस्थित कर सका। साथमें जब मुझे उनसे कोई बात पूछनी पड़ी तो उसका उन्होंने आत्मीयभावसे उत्तर दिया। माननीय पं० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्यने कुछ अवतरणवाक्योंके स्थल खोजकर भेजनेकी कृपा की। मित्रवर पं० परमानन्दजी शास्त्रीने 'सुषंसायचरित' की प्रशस्ति आदि देकर मेरी सहायता की। बन्धुवर पं० अमृतलालजी जैनदर्शनाचार्यने अपनी सहज प्रेरणा और परामर्श दिये। श्रीमान् पं० अजितकुमारजी शास्त्रीने ग्रन्थके प्रकाशनमें तत्परता दिखाई और मेरे साथ कुछ प्रूफोंके पढ़ने-पढ़वानेमें मदद पहुंचाई। इन सब सहायकोंके तथा जिन विद्वानोंके ग्रन्थों, लेखों प्रस्तावनाओं आदिसे कुछ भी सहायता मिली है उनके और उल्लिखित प्रतिदाताओंके प्रति मैं अपना हार्दिक आभार प्रकट करता हूँ।

दरियागंज, देहली,

१ दिसम्बर १९४६

}

दरबारीलाल कोठिया

प्राक्कथन

आप्तका अर्थ है—प्रामाणिक, सच्चा, कभी धोखा न देनेवाला, जो प्रामाणिक है, सच्चा है वही आप्त है। उसीका सब विश्वास करते हैं। लोकमें ऐसे आप्त पुरुष सदा सर्षत्र पाये जाते हैं जो किसी एक खास विषयमें प्रामाणिक माने जाते हैं या व्यक्ति-विरोध, समाजविरोध और देशविरोधके प्रति प्रामाणिक होते हैं। किन्तु सब विषयोंमें खासकर उन विषयोंमें जो हमारी इन्द्रियोंके अगोचर हैं सदा सबके प्रति जो प्रामाणिक हो ऐसा आप्त-व्यक्ति प्रथम तो होना ही दुर्लभ है और यदि वह हो भी तो उसकी आप्तताकी जाँच करके उसे आप्त मान लेना कठिन है।

प्रस्तुत ग्रन्थके द्वारा आचार्य विद्यानन्दने उसी कठिन कार्यको सुगम करनेका सफल प्रयास किया है।

वैदिक दर्शनोंकी उत्पत्ति—

प्राचीनकालसे ही भारतवर्ष दो विभिन्न संस्कृतियोंका संघर्षस्थल रहा है। जिस समय वैदिक आर्य सप्तसिंधु देशमें निवास करते थे और उन्हें गंगा-यमुना और उनके पूर्वके देशोंका पता तक नहीं था तब भी यहां अमण संस्कृति फैली हुई थी जिसके संस्थापक भगवान् ऋषभदेव थे। जब वैदिक आर्य पूरवकी ओर बढ़े तो उनका अमणोंके साथ संघर्ष हुआ। उसके फलस्वरूप ही उपनिषदोंकी सृष्टि हुई और याज्ञिक क्रिया-काण्डका स्थान आत्मविद्याने लिखा। तथा इन्द्र, वरुण, सूर्य, अग्नि आदि देवताओंके स्थानमें ब्रह्माकी प्रतिष्ठा हुई। माण्डूक्य उपनिषदमें लिखा है कि 'दो प्रकारकी विद्याएँ अवश्य जाननी चाहिये—एक उच्च विद्या और दूसरी नीची विद्या। नीची विद्या वह है जो वेदोंसे प्राप्त होती है और उच्च विद्या वह है जिससे अविनाशी ब्रह्म मिलता है।' इस तरह जब वेदोंसे प्राप्त ज्ञानको नीचा माना जाने लगा और जिससे अविनाशी ब्रह्माकी प्राप्ति हो उसे उच्च विद्या माना जाने लगा तो उस उच्च विद्याकी खोज होना स्वाभाविक ही था। इसी प्रयत्नके फलस्वरूप उत्तरकालमें अनेक वैदिक दर्शनोंकी सृष्टि हुई, जो परस्परमें विरोधी मान्यताएँ रखते हुए भी वेदके प्रामाण्यको स्वीकार करनेके कारण वैदिक दर्शन कहलाये।

सर्वज्ञताको लेकर श्रेणिविभाग—

वैदिक परम्पराके अनुयायी दर्शनोंमें सर्वज्ञताको लेकर दो पक्ष हैं। मीमांसक किसी सर्वज्ञकी सत्ताको स्वीकार नहीं करता, शेष वैदिक दर्शन स्वीकार करते हैं। किन्तु अमण-परम्पराके अनुयायी सांख्य, बौद्ध और जैन सर्वज्ञताको स्वीकार करते हैं। इसी तरह अमण-परम्पराके अनुयायी तीनों दर्शन अनीश्वरवादी हैं, किन्तु वैदिक दर्शनोंमें मीमांसकके सिवा शेष सब ईश्वरवादी हैं। ईश्वरवादी ईश्वरको जगत्की उत्पत्तिमें निमित्तकारण मानते हैं और चूंकि ईश्वर जगत्की रचना करता है

इस लिये उसे समस्त कारकोंका ज्ञान होना आवश्यक है। अतः वे अनादि-अनन्त ईश्वरमें सर्वज्ञताको भी अनादि-अनन्त मानते हैं। अन्य जो जीवात्मा योगाभ्यासके द्वारा समस्त पदार्थोंका ज्ञान प्राप्त करते हैं—यानी सर्वज्ञ होते हैं वे मुक्त हो जाते हैं और मुक्त होते ही उनका समस्त ज्ञान जाता रहता है। अतः ईश्वर मुक्तात्माओंमें विलक्षण है। निरीश्वरवादी दर्शनोंमें बौद्ध तो अनात्मवादी है, सांख्य ज्ञानको प्रकृतिका धर्म मानता है, अतः पुरुष और प्रकृतिका सम्बन्ध छूटते ही मुक्तात्मा ज्ञानशून्य हो जाता है। केवल एक जैन दर्शन ही ऐसा है जो मुक्त हो जानेपर भी जीवकी सर्वज्ञता स्वीकार करता है; क्योंकि उसमें चैतन्यको ज्ञानदर्शनमय ही माना गया है।

सर्वज्ञतापर जोर—

ऐसा प्रतीत होता है कि शुद्ध जीवकी सर्वज्ञतापर जितना जोर जैनदर्शनने दिया तथा उसकी मर्यादाको विस्तृत किया, दूसरे किसी दर्शनने न तो उतना उसपर जोर दिया और न उसकी इतनी विस्तृत रूप-रेखा ही अंकित की। बौद्ध त्रिपिटकोंमें बुद्धके समकालीन धर्मप्रवर्तकोंकी कुछ चर्चा पाई जाती है, उनमें जैनधर्मके अन्तिम तीर्थङ्कर निगंठ नाटपुत्त (महावीर) की भी काफी चर्चा है। उससे^१ पता चलता है कि उस समय लोगोंमें यह चर्चा थी कि निगंठ नाटपुत्त अपनेको सर्वज्ञ कहते हैं और उन्हें हर समय ज्ञानदर्शन मौजूद रहता है। यह चर्चा बुद्धके सामने भी पहुँची थी। इससे भी उक्त धारणाकी पुष्टि होती है।

अतः यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि जैनदर्शनके सर्वज्ञतापर इतना जोर देनेका कारण क्या है ?

उसका कारण—

जैनधर्म आत्मवादी है और आत्माको ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य आदि गुणमय मानता है। तथा उसमें गुण और गुणीकी पृथक् और स्वतंत्र सत्ता नहीं है। द्रव्य अनन्त गुणोंका अखण्ड पिण्ड होनेके सिवा और कुछ भी नहीं है। आत्माके वे स्वाभाविक गुण संसार-अवस्थामें कर्मोंसे आच्छादित होनेके कारण विकृत हो जाते हैं। आत्माका स्वाभाविक ज्ञान और सुख गुण कर्मावृत्त होनेके साथ ही साथ पराधीन भी हो जाता है। जिससे ऐसा प्रतीत होने लगता है कि इन्द्रियोंके बिना आत्माको ज्ञान और सुख हो ही नहीं सकता। किन्तु ऐसा है नहीं, इन्द्रियके बिना भी ज्ञान और सुख रहता है। अतः जैसे सोनेको आगमें तपानेसे उसमें मिले हुए मलके जलजाने या अलग होजानेसे सोना शुद्ध हो जाता है और उसके स्वाभाविक गुण एकदम चमक उठते हैं वैसे ही ध्यानरूपी अग्निमें कर्मरूपी मलको जला डालनेपर आत्मा शुद्ध हो जाता है और उसके स्वाभाविक गुण अपने पूर्ण रूपमें प्रकाशमान हो जाते हैं। आत्माको कर्मरूपी मलसे मुक्त करके अपने शुद्ध स्वरूपमें स्थित करना ही जैनधर्मका चरम लक्ष्य है, उसीका नाम मुक्ति या मोक्ष है। प्रत्येक आत्मा उसे प्राप्त करनेकी शक्ति रखता है। जब कोई विशिष्ट

आत्मा चार घाति कर्मोंको नष्ट करके पूर्ण ज्ञानी हो जाता है तब वह अन्य जीवोंको मोक्ष मार्गका उपदेश देता है। इस तरह एक ओर तो वह वीतरागी हो जाता है और दूसरी ओर पूर्ण ज्ञानी हो जाता है। ऐसा होनेसे ही न तो उसके कथनमें अज्ञानजन्य असत्यता रहती है और न राग-द्वेषजन्य असत्यता रहती है। इसीसे स्वामी समन्तभद्रने आत्मका लक्षण इस प्रकार किया है:—

आसेनोऽश्विचक्षदोषेय सर्वज्ञेनागमेशिना ।

मवितथं निबोधेन नान्यथा ज्ञातता भवेत् ॥ ५ ॥—रत्न० आ० ।

‘आत्मको नियमसे वीतरागी, सर्वज्ञ और आगमका उपदेष्टा होना ही चाहिए, बिना इनके आत्मता हो नहीं सकती ।’

यह ऊपर लिख आये हैं कि ईश्वरवादियोंने ईश्वरको सर्वज्ञ माना है, क्योंकि वह सृष्टिका रचयिता है, साथ ही साथ वह जीवको उसके कर्मोंका फल देता है, वही उसे स्वर्ग या नरक भेजता है, उसीके अनुग्रहसे ऋषियोंके द्वारा वेदका अवतार होता है। किन्तु बिनदर्शन सृष्टिको अनादि मानता है, कर्मफल देनेके लिये भी किसी माध्यमकी उसे आवश्यकता नहीं है। उसे तो मात्र मोक्षमार्गका उपदेश देनेके लिये ही एक ऐसे आप्त पुरुषकी आवश्यकता रहती है जो राग-द्वेषकी घाटीको पार करके और अज्ञानके बीहड़ जङ्गलसे निकालकर मनुष्योंको यह बतलाये कि कैसे उस घाटीको पार किया जाता है और किस प्रकार अज्ञान दूर हो सकता है ?

आत्मज्ञ बनाम सर्वज्ञ—

अब प्रश्न यह हो सकता है कि मात्र मोक्षमार्गका उपदेश देनेके लिए सर्वज्ञ होना की या उस उपदेष्टाको सर्वज्ञ माननेकी क्या आवश्यकता है ? मोक्षका सम्बन्ध आत्मासे है अतः उसके लिये तो केवल आत्मज्ञ होना पर्याप्त है। उपनिषदोंमें भी ‘यो आत्मविद् स सर्वविद्’ लिखकर आत्मज्ञको ही सर्वज्ञ कहा है। बौद्धोंने भी हेयोपादेय तत्त्वके ज्ञाताको ही सर्वज्ञ माना है।

इस प्रश्नका समाधान दिगम्बर^१ और श्वेताम्बर दोनोंके आगमोंमें एक-ही-से शब्दोंमें मिलता है और वह है—‘जो एकको जानता है वह सबको जानता है।’ क्योंकि आत्मा ज्ञानमय है और ज्ञान प्रत्येक आत्मामें तरतमांशरूपमें पाया जाता है। अतः ज्ञानरूप अंशी अपने सब अंशोंमें व्याप्त होकर रहता है। और ज्ञानके अंश जिन्हें ज्ञान-विशेष कहा जा सकता है, अनन्त द्रव्य-पर्यायोंके ज्ञायक हैं। अतः अनन्त द्रव्य-पर्यायोंके ज्ञायकस्वरूप ज्ञानांशोंसे परिपूर्ण ज्ञानमय आत्माको जानना ही सबको जानना है। आचार्य कुन्दकुन्दने अपने प्रवचनसारमें तर्कपूर्ण आगमिक शैलीमें आत्माकी सर्वज्ञताका सुन्दर और सरल रीतिसे उपपादन किया है। उसके प्रकाशमें जब हम उनके ही नियमसार नामक ग्रन्थके शुद्धोपयोगाधिकारमें आई गायामें पढ़ते हैं—‘व्यवहार-नयसे केवली भगवान सबको जानते देखते हैं और निश्चयसे आत्माको जानते हैं’ तो

१ हेयोपादेयतत्त्वस्य साम्युपायस्य वेदकः । यः प्रमाद्यमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः ॥—प्र० भा० ।

२ प्रवच० भा० १-४८, ४९ । ३ भा० १२६ ।

उससे यह भ्रम नहीं होता कि कुन्दकुन्द केवलज्ञानीको मात्र आत्मज्ञानी ही मानते हैं। क्योंकि वह तो कहते हैं कि जो सबको नहीं जानता वह एको जान ही नहीं सकता। उनके मतसे आत्मज्ञ और सर्वज्ञ ये दोनों शब्द दो विभिन्न दृष्टिकोणोंसे एक ही अर्थके प्रतिपादक हैं। अन्तर इतना है कि 'सर्वज्ञ' शब्दमें सब मुख्य हो जाते हैं आत्मा गौण पड़ जाती है जो निश्चयनयको अभीष्ट नहीं है किन्तु 'आत्मज्ञ' शब्दमें आत्मा ही मुख्य है शेष सब गौण हैं। अतः निश्चयनयसे आत्मा आत्मज्ञ है और व्यवहारनयसे सर्वज्ञ है। आध्यात्मिक दर्शनमें आत्माकी अखण्डता, अनन्तरता, अमेघता, शुद्धता आदि ही माहा है क्योंकि वस्तुस्वरूप ही वैसा है। उसीको प्राप्त करनेका प्रयत्न मोक्ष-मार्गके द्वारा किया जाता है। अतः प्रत्येक सम्यग्दृष्टि—जिसे निश्चयकी भाषामें आत्म-दृष्टि कहना उपयुक्त होगा—आत्माको पूर्णरूपसे जाननेका और जानकर उसीमें स्थित होनेका प्रयत्न करता है। उस प्रयत्नमें सफल होनेपर ही वह सर्वज्ञ सर्वदर्शी हो जाता है। अतः आत्मज्ञतामेंसे सर्वज्ञता फलित होती है। सर्वज्ञतामेंसे आत्मज्ञता फलित नहीं होती; क्योंकि मुमुक्षुका प्रयत्न आत्मज्ञताके लिये होता है सर्वज्ञताके लिये नहीं। अतः अध्यात्मदर्शनमें केवलीको आत्मज्ञ कहना ही वास्तविक है भूतार्थ है और सर्वज्ञ कहना अवास्तविक है अभूतार्थ है। भूतार्थता और अभूतार्थका इतना ही अभिप्राय है। इस नयदृष्टिको भुलाकर यदि यह अर्थ निकालनेकी चेष्टा की जायगी कि व्यवहार-नय जो कुछ कहता है वह दृष्टिभेदसे अयथार्थ न होकर सर्वथा अयथार्थ है तब तो म्याद्वादनय-नार्मित जिनवाणीको छोड़कर जैनोंको भी शुद्धाद्वैतको अपनाना पड़ेगा। जैनसिद्धान्तरूपी वन विविध भंगोंसे गहन है उसे पार करना दुरूह है। मार्गभ्रष्ट हुए लोगोंको नयचक्रके संचारमें प्रवीण गुरु ही मार्गपर लगा सकते थे। खेद है कि आज ऐसे गुरु नहीं हैं और जिनवाणीके ज्ञाता विद्वान् लोग स्वपक्षपात या अज्ञानके वशीभूत होकर अर्थका अनर्थ करते हैं, यह जिनवाणीके आराधकोंका महद् दुर्भाग्य है, अस्तु।

सर्वज्ञकी चर्चाका अवतरण—

ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य समन्तभद्रके समयमें बाह्य विभूति और चमत्कारोंको ही तीर्थकर होनेका मुख्य चिह्न माना जाने लगा था। साधारण जनता तो सदासे इन्हीं चमत्कारोंकी चकाचौंधके वशीभूत होती आई है। बुद्ध और महावीरके समयमें भी उन्हींकी बहुलता दृष्टिगोचर होती है। बुद्धको^१ अपने नये अनुयायियोंको प्रभावित करनेके लिये चमत्कार दिखाना पड़ता था। आचार्य समन्तभद्र जैसे परीक्षा-प्रधानी महान् दार्शनिकको यह बात बहुत खटकी; क्योंकि चमत्कारोंकी चकाचौंधमें आप्तपुरुषकी असली विशेषताएँ जनताकी दृष्टिसे ओमल्ल होती जाती थीं। अतः उन्होंने 'आममीमांसा' नामसे एक प्रकरण-ग्रन्थ रचा जिसमें यह सिद्ध किया कि देवोंका आगमन, आकाशमें गमन, शरीरकी विशेषताएँ तो मायावी जनोंमें भी देखी जाती हैं, जादूगर भी जादूके जोरसे बहुत-सी ऐसी बातें दिखा देता है जो जनसाधारणकी बुद्धिसे परे होती हैं। अतः इन बातोंसे किसीको आप्त नहीं माना जा सकता। आप्तपुरुष तो वही है जो

निर्दोष हो, जिसका वचन युक्ति और आगमसे अविरुद्ध हो। इस तरह उन्होंने आत्मकी मीमांसा करते हुए आगम मान्य सर्वज्ञताको तर्ककी कसौटीपर कसकर दर्शनशास्त्रमें सर्वज्ञकी चर्चाका अवतरण किया।

इस प्रसंगमें सर्वज्ञको न माननेवाले मीमांसककी चर्चा कर देना प्रासंगिक होगा।

स्वामीसमन्तभद्र और शबरस्वामी

मीमांसक वेदको अपौरुषेय और स्वतः प्रमाण मानते हैं। शबरस्वामीने अपने शाबर भाष्यमें लिखा है कि वेद भूत, वर्तमान और भावी तथा सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थोंका ज्ञान करानेमें समर्थ है। यथा—“चोदना हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवं जातीयकमर्थमवगमयितुमलम्” [शा० १-१-२]

भ्रमणसंस्कृति केवल निरीश्वरवादी ही नहीं है किन्तु वेदके प्रामाण्य और उसके अपौरुषेयत्वको भी वह स्वीकार नहीं करतो। जैन और बौद्ध दार्शनिकोंने ईश्वरकी ही तरह वेदके प्रामाण्य और अपौरुषेयत्वकी खूब आलोचना की है। अतः जब वेदवादी वेदको त्रिकालदर्शी बतलाते थे तो जैन और बौद्ध दार्शनिक पुरुषविशेषको त्रिकालदर्शी सिद्ध करते थे। शबरस्वामीकी उक्त पंक्तियां पढ़कर आचार्य समन्तभद्रकी सर्वज्ञ-साधिका कारिकाका स्मरण बरबस हो आता है। जो इस प्रकार है—

सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षा कस्यचिद्यथा ।

अनुमेयत्वतोऽन्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः ॥ ५ ॥—आ० मी० ।

भाष्यके सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट शब्द तथा कारिकाके सूक्ष्म, अन्तरित और दूरार्थ शब्द एकार्थवाची हैं। दोनोंमें प्रतिबिम्ब-प्रतिबिम्बकभाव जैसा झलकता है। और ऐसा लगता है कि एकने दूसरेके विरोधमें अपने शब्द कहे हैं। शबरस्वामीका समय ई० स० २५० से ४०० तक अनुमान किया जाता है। स्वामी समन्तभद्रका भी लगभग यही समय माना जाता है। विद्वानोंमें^१ ऐसी मान्यता प्रचलित है कि शबरस्वामी जैनोके भयसे वनमें शबर अर्थात् मीलका वेष धारण करके रहता था इसलिये उसे शबरस्वामी कहते थे। शिलालेखों वगैरहसे स्पष्ट है कि आचार्य समन्तभद्र अपने समयके प्रखर तार्किक, वीर्यमी और वादी थे तथा उन्होंने जगह-जगह भ्रमणकर शास्त्रार्थमें प्रतिवादियोंको परास्त किया था। हो सकता है कि उन्हींके भयसे शबरस्वामीको वनमें शबरका भेष बनाकर रहना पड़ा हो। और इसीलिये समन्तभद्रका निराकरण करनेका उन्हें साहस न हुआ हो। जो हो, अभी इस विषयमें कुछ निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। किन्तु इतना सुनिश्चित है कि शबर-भाष्यके टीकाकार कुमारिलने समन्तभद्रकी सर्वज्ञताविषयक मान्यताको खूब आड़े हाथों लिया है। पहले तो उसने यही आपत्ति उठाई है कि कोई पुरुष अतीन्द्रियार्थदर्शी नहीं हो सकता। किन्तु चूंकि ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वरको अवतारका रूप देकर पुरुष

मान लिया गया था और उन्हें भी सर्वज्ञ माना जाता था। अतः उसे कहना पड़ा कि ये त्रिमूर्ति तो वेदमय हैं अतः वे सर्वज्ञ भले ही हों किन्तु मनुष्य सर्वज्ञ कैसे हो सकता है। उसे भय था कि यदि पुरुषकी सर्वज्ञता सिद्ध हुई जाती है तो वेदके प्रामाण्य को गहरा धक्का पहुँचेगा तथा धर्ममें जो वेदका ही एकाधिकार या वेदके पोषक ब्राह्मणों-का एकाधिकार चला आता है उसकी नींव ही हिल जावेगी। अतः कुमारिल कहता है^१ कि भई ! हम तो मनुष्यके धर्मज्ञ होनेका निषेध करते हैं। धर्मको छोड़कर यदि मनुष्य शेष सबको भी जान ले तो कौन मना करता है ?

जैसे आचार्य समन्तभद्रके द्वारा स्थापित सर्वज्ञताका खण्डन करके कुमारिलने अपने पूर्वज शबरस्वामीका बदला चुकाया वैसे ही कुमारिलका खण्डन करके अपने पूर्वज स्वामी समन्तभद्रका बदला भट्टकलङ्कने और मयव्याजके स्वामी विद्यानन्दिने चुकाया। विद्यानन्दिने आप्तमीमांसाको लक्ष्यमें रखकर ही अपनी आप्तपरीक्षाकी रचना की। जहाँ तक हम जानते हैं देव या तीर्थकरके लिये आप्त शब्दका व्यवहार स्वामी समन्तभद्रने ही प्रचलित किया है। जो एक न केवल मार्गदर्शक किन्तु मोक्षमार्गदर्शकके लिये सर्वथा संगत है।

आप्तमीमांसा और आप्तपरीक्षा—

मीमांसा और परीक्षामें अन्तर है। आचार्य हेमचन्द्रके^२ अनुसार मीमांसा शब्द 'आदरणीय विचार' का वाचक है जिसमें अन्य विचारोंके साथ सोपाय मोक्षका भी विचार किया गया हो वह मीमांसा है और न्यायपूर्वक परीक्षा करनेका नाम परीक्षा है। इस दृष्टिसे तो आप्तमीमांसाको आप्तपरीक्षा कहना ही संगत होगा, क्योंकि आप्तमीमांसामें विभिन्न विचारोंकी परीक्षाके द्वारा जैन आप्तप्रतिपादित स्याद्वादन्यायकी ही प्रतिष्ठा की गई है, जबकि आप्तपरीक्षामें मोक्षमार्गोपदेशकत्वका आधार बनाकर विभिन्न आप्तपुरुषोंकी तथा उनके द्वारा प्रतिपादित तत्त्वोंकी समीक्षा करके जैन आप्तमें ही उसकी प्रतिष्ठा की गई है। यद्यपि आप्तपरीक्षामें ईश्वर कपिल, बुद्ध, ब्रह्म आदि सभी प्रमुख आप्तोंकी परीक्षा की गई है, किन्तु उसका प्रमुख और आद्य भाग तो ईश्वरपरीक्षा है जिसमें ईश्वरके सृष्टिकर्तृत्वकी सभी दृष्टिकोणोंसे विवेचना करके उसकी धाजियाँ उड़ा दी गई हैं। कुल १२४ कारिकाओंमें से ७७ कारिका इस परीक्षाने घेर रखी हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि ईश्वरके सृष्टिकर्तृत्वके निराकरणके लिये ही यह परीक्षाग्रन्थ रचा गया है। और तत्कालीन परिस्थितिको देखते हुए यह उचित भी जान पड़ता है; क्योंकि उस समय शङ्करके अद्वैतवादने तो जन्म ही लिया था। बौद्धोंके पैर उखड़ चुके थे। कपिल वेचारेको पूछता कौन था। ईश्वरके रूपमें विष्णु और शिवकी पूजाका जोर था। अतः विद्यानन्दिने उसकी ही खबर लेना उचित समझा होगा।

१. धर्मज्ञत्वनिषेधस्तु केवलोऽत्रोपयुज्यते। सर्वमन्वद् विजानावः पुरुषः केन धार्यते ॥

२. न्यायतः परीक्षां परीक्षा। पुजितविचारवचनरच मीमांसाशब्दः। प्रमा० मीमां०—पृ० २।

विद्यानन्दके उल्लेखोंकी समीक्षा—

स्वामी विद्यानन्दने आप्तपरीक्षाकी रचना 'मोक्षमार्गस्य नेतार' आदि मंगलश्लोक-को लेकर ही की है और उक्त मंगलश्लोकको अपनी आप्तपरीक्षाकी कारिकाओंमें ही सम्मिलित कर लिया है। जिसका नम्बर ३ है। दूसरी कारिकामें शास्त्रके आदिमें स्तवन करनेका उद्देश्य बताते हुए उत्तरार्द्धमें 'इत्याहुस्तद्गुणस्तोत्रं शास्त्रादौ मुनिपुङ्गवाः' लिखा है। इसकी टीकामें उन्होंने 'मुनिपुङ्गवाः' का अर्थ 'सूत्रकारादयः' किया है। आगे तीसरी कारिका, जो कि उक्त मंगलश्लोक ही है, की उत्थानिकामें भी 'किं पुनस्तत्परमेष्ठिनो गुणस्तोत्रं शास्त्रादौ सूत्रकाराः प्राहुः' 'सूत्रकार' पदका उल्लेख किया है। चौथी कारिकाकी उत्थानिकामें उक्त सूत्रकारके लिए 'भगवद्भिः' जैसे पूज्य शब्दका प्रयोग किया है। इससे स्पष्ट है कि विद्यानन्द उक्त मंगलश्लोकको तत्त्वार्थसूत्रकार भगवान् उमास्वामी की ही रचना मानते हैं। आप्तपरीक्षाके अन्तमें उन्होंने पुनः इसी बातका उल्लेख करके उसमें इतना और जोड़ दिया है कि स्वामीने जिस तीर्थोपम स्तोत्र (उक्त मंगलश्लोक) की मोमांसा की विद्यानन्दिने उसीका व्याख्यान किया। यह स्पष्ट है कि 'स्वामिमोमांसित' से विद्यानन्दिका आशय स्वामी समन्तभद्रविरचित आप्तमीमांसासे है। अर्थात् वे ऐसा मानते हैं कि स्वामी समन्तभद्रकी आप्तमीमांसा भी उक्त मंगलश्लोकके आधारपर ही रची गई है। किन्तु विद्यानन्दिके इस कथनकी पुष्टिकी बात तो दूर, उसका संकेत तक भी आप्तमीमांसासे नहीं मिलता और न किसी अन्य स्तोत्रसे ही विद्यानन्दिकी बातका समर्थन होता है। यद्यपि स्वामी समन्तभद्रने अपने आप्तको 'निर्दोष' और 'युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्' बतलाया है तथा 'निर्दोष' पदसे 'कर्मभूतमेतत्त्व' और 'युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्' पदसे सर्वज्ञत्व उन्हे' अभीष्ट है यह भी ठीक है, दोनोंकी सिद्धि भी उन्होंने की है। किन्तु उनकी सारी शक्ति तो 'युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्व' के समर्थनमें ही लगी है। उनका आप्त इसलिये आप्त नहीं है कि वह कर्मभूतमेतत्त्व है या सर्वज्ञ है। वह वो इसीलिये आप्त है कि उसका 'इष्ट' 'प्रसिद्ध' से बाधित नहीं होता। अपने आप्तकी इसी विशेषता (स्याद्वाद) को दर्शाते-दर्शाते तथा उसका समर्थन करते-करते वे ११३वीं कारिका तक जा पहुँचते हैं जिसका अन्तिम चरण है—'इति स्याद्वादसंस्थितिः।' यह 'स्याद्वादसंस्थितिः' ही उन्हे' अभीष्ट है वही आप्तमीमांसाका मुख्य ही नहीं, किन्तु एकमात्र प्रतिपाद्य विषय है। इसके बाद अन्तिम ११४वीं कारिका आजाती है जिसमें लिखा है कि हितेच्छु लोगों-के लिये सम्यक् और मिथ्या उपदेशके भेदकी जानकारी करानेके उद्देश्यसे यह आप्त-मीमांसा बनाई।

आप्तमीमांसापर अष्टशतीकार भट्टाकलकदेवने भी इस तरहका कोई संकेत नहीं किया। उन्होंने आप्तमीमांसाका अर्थ 'सर्वज्ञविशेषपरीक्षा' अवश्य किया है अतः विद्यानन्दिकी उक्त उत्तिका समर्थन किसी भी स्तोत्रसे नहीं होता। फिर भी आचार्य समन्तभद्रके समयनिर्धारणके लिये विशेष चिन्तित रहनेवाले विद्वानोंने विद्यानन्दिकी इस उत्तिको प्रमाण मानकर और उसके साथमें अपनी मान्यताको (कि उक्त मंगलश्लोक आचार्य पूज्यपादकृत सर्वार्थसिद्धिका मंगलाचरण है तत्त्वार्थसूत्रका नहीं) सम्बद्ध करके लिख

ही तो दिया'—'जो कुछ हो, पर स्वामी समन्तभद्रके बारेमें अनेकविध उहापोहके पश्चात् मुझको अब अतिस्पष्ट होगया है कि वे पूज्यपाद देवनन्दिके पूर्व तो दूर ही नहीं। 'पूज्यपादके द्वारा स्तुत आप्तके समर्थनमें ही उन्होंने आप्तमीमांसा लिखी है' यह बात विद्यानन्दने आप्तपरीक्षा तथा अष्टसहस्रीमें सर्वथा स्पष्टरूपसे लिखी है।^१ यह कितना साहसपूर्ण कथन है। आचार्य विद्यानन्दने तो पूज्यपाद या उनकी सर्वार्थसिद्धि टीकाका उल्लेख तक नहीं किया। प्रत्युत आप्तपरीक्षामें उक्त मंगलश्लोकको स्पष्टरूपसे सूत्रकारकृत बतलाया है और अष्टसहस्रीके प्रारम्भमें 'निश्रेयसशास्त्रस्यादौ.....मुनिभिः संस्तुतेन' आदि लिखकर स्पष्टरूपसे 'मोक्षशास्त्र—तत्त्वार्थसूत्रका निर्देश किया है। पता नहीं पं० सुखलालजी जैसे दूरदर्शी बहुश्रुत विद्वानने ऐसा कैसे लिख दिया। हो सकता है पर-निर्भर होनेके कारण उन्हें दूसरोंने ऐसा ही बतलाया हो; क्योंकि पं० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्यने न्यायकुमुदचन्द्र भाग २ की प्रस्तावना^२ में पं० सुखलालजीके उक्त कथन का पोषण किया है। किन्तु न्यायाचार्यजी अपनी भूलको एक बार तो स्वीकार कर चुके हैं। तथापि भारतीयज्ञानपीठ काशीसे प्रकाशित तत्त्वार्थवृत्तिकी प्रस्तावना^३ में उन्होंने उक्त मंगलश्लोककी कर्तृकताके सम्बन्धमें अपनी उसी पुरानी बातको संदेहके रूपमें पुनः उठाया है। किन्तु यह सुनिश्चित है कि विद्यानन्द उक्त मंगलश्लोकको सूत्रकार उमास्वामीकृत ही मानते थे। अतः उनके उल्लेखोंके आधारपर स्वामी समन्तभद्रको पूज्यपादके बादका विद्वान तो नहीं ही माना जा सकता।

समन्तभद्र और पात्रस्वामी—

प्रारम्भमें कुछ भ्रामक उल्लेखोंके आधारपर ऐसा मान लिया गया था कि विद्यानन्द और पात्रकेसरी एक ही व्यक्ति हैं। उसके बाद गायकवाड्‌सिरीज बड़ौदासे प्रकाशित तत्त्वसंग्रह नामक बौद्ध ग्रन्थमें पूर्वपक्षरूपसे दिगम्बराचार्य पात्रस्वामीके नामसे कुछ कारिकाएँ उद्धृत पाई गईं। तब इस बातकी पुनः खोज हुई और पं० जुगलकिशोरजी मुख्तारने अनेक प्रमाणोंके आधारपर यह निर्विवाद सिद्ध कर दिया कि पात्रस्वामी या पात्रकेसरी विद्यानन्दिसे पृथक् एक स्वतंत्र आचार्य हो गये हैं। फिर भी पं० सुखलालजीने^४ स्वामी समन्तभद्र और पात्रस्वामीके एक व्यक्ति होनेकी सम्भावना की है जो मात्र भ्रामक है क्योंकि पात्रकेसरीका नाम तथा उनके त्रिलक्षणकदर्शन आदि ग्रन्थोंका जुदा उल्लेख मिलता है जिनका स्वामी समन्तभद्रसे कोई सम्बन्ध नहीं है। हाँ, मात्र 'स्वामी' पदसे दोनोंका बादरायण सम्बन्ध बैठानेमें इतिहासकी हत्या अवश्य हो जायेगी।

विद्यानन्दका समय—

प्रस्तावनामें विद्वान सम्पादकने आचार्य विद्यानन्दके समयकी विवेचना करके एक तरफसे उसे निर्णीत ही कर दिया है। अतः उसके सम्बन्धमें कुछ कहना अनावश्यक है।

१ 'अकलंकग्रन्थत्रय' के प्राक्कथनमें। २ पृ० २५-२६। ३ पृ. ८६।

४ अकलंकग्रन्थत्रयके प्राक्कथनमें।

इतना प्रासङ्गिक कथन कर देनेके पश्चात् प्रस्तुत संस्करणके सम्बन्धमें भी दो शब्द कहना उचित होगा। आप्तपरीक्षा मूल तो हिन्दी अनुवादके साथ एक बार प्रकाशित हो चुकी है किन्तु उसकी टीका हिन्दी अनुवादके साथ प्रथम बार ही प्रकाशित हो रही है। अनुवादक और सम्पादक पण्डित दरबारोलालजी कोठिया, जैन समाजके सुपरिचित लेखक और विद्वान हैं। आपका दर्शनशास्त्रका तुलनात्मक अध्ययन गम्भीर है, लेखनी परिमार्जित है और भाषा प्रौढ़ किन्तु शैली विशद है। दार्शनिक ग्रन्थोंका अनुवादकार्य कितना गुरुतर है इसे वही अनुभव कर सकते हैं जिन्हें उससे काम पड़ा है। फिर आप्तपरीक्षा तो दर्शनशास्त्रकी अनेक गहन चर्चाओंसे ओत-प्रोत है। अतः उसका अनुवादकार्य सरल कैसे हो सकता है तथापि अनुवादक अपनी उक्त विशेषताओंके कारण उसमें कहाँ तक सफल हो सके हैं, इसका अनुभव तो पाठक स्वयं ही कर सकेंगे। मैं तो अनुवादकको उनकी इस कृतिके लिये हृदयसे शुभाशीर्वाद देता हूँ।

अन्तमें उस संस्थाके सम्बन्धमें भी दो शब्द कहना आवश्यक है जिससे प्रस्तुत ग्रन्थ सुन्दररूपमें प्रकाशित हो रहा है। वीरसेवामन्दिर एक ऐसे ज्ञानाराधक तपस्वीको साधनाका फल है जिसे जिनवाणीकी निस्वार्थ सेवा करते-करते अर्ध शताब्दीसे भी अधिक हो गई और जिसने अपना तन, मन, धन, सर्वस्व उसीमें अर्पण कर दिया, फिर भी जो सदा जवान है और ७२ वर्षकी उम्र होनेपर भी उसी लगन, उसी उत्साह और उसी तत्परतासे कार्यमें संलग्न है। उसने न जाने कितने आचार्यों और ग्रन्थकारोंको प्रकाशमें लाया है, न जाने कितने भूले हुए ग्रन्थरत्नोंकी याद दिलाई है और उनकी खोज की है। दिगम्बर जैनाचार्योंके समय-निर्धारणमें उसने अपार श्रम किया है। उसने ऐसी खोजें की हैं जिसके आधारपर उसे विश्वविद्यालयोंसे डाक्टरेटकी डिग्रियां मिलना साधारण बात थी। मगर चूंकि वह जैन है, जैनों तक ही उसकी खोज सीमित है, आजके जमानेकी टीपटाप उसमें नहीं है। अतः उसे जैसा श्रेय और साहाय्य मिलना चाहिए था वह भी नहीं मिला। फिर भी वह प्रसन्न है और कार्यमें रत है। उस निस्वार्थसेवी विद्याव्यसनी नररत्नका नाम है—जुगलकिशोरजी मुस्तार। उनका सान्निध्य पाकर कोठियाजीकी प्रतिभा और पं० परमानन्दजीकी अन्वेषक अभि-वृत्ति चमक उठी है। भगवान् जिनेन्द्रदेवसे प्रार्थना है कि मुस्तार सा० शतायु हों और वह त्रिमूर्ति जिनवाणीकी सेवामें सदा संलग्न रहे।

स्थाद्वादजैनविद्यालय, काशी	}	कैलाशचन्द्र शास्त्री
कार्तिकी पण्णिमा बी० नि० सं० २५७७		
		(प्रधानाध्यापक, स्थाद्वादमहाविद्यालय, काशी)

प्रस्तावना

प्रस्तावनागत विषय-सूची

—०—

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
१. आप्तपरीक्षा	१	(क) विद्यानन्दका उत्तरवर्ती ग्रन्थ-	
(क) ग्रन्थपरिचय	१	कारोपर प्रभाव	२६
(ख) ग्रन्थका महत्त्व और श्रेष्ठता	३	१ मायिक्यनन्दि	२६
२. आचार्य विद्यानन्द	५	२ वादिराज	३४
(क) विद्यानन्द नामके अनेक विद्वान्	५	३ प्रभाचन्द्र	३५
(ख) विद्यानन्द और पात्रस्वामीकी		४ अभयदेव	३६
एकताका भ्रम	८	५ वादि देवसूरी	३७
(ग) ग्रन्थकारकी जीवनी	६	६ हेमचन्द्र	३६
१ कुमारजीवन और जैनधर्मग्रहण	६	७ जघुलमन्तभद्र	३६
२ मुनिजीवन और जैनाचार परिपालन		८ अभिनव धर्मभूषण	३६
तथा आचार्यपद	१०	९ उपाध्याय यशोविजय	४०
३ गुणपरिचय-दिग्दर्शन	१६	(च) विद्यानन्दकी रचनाएँ	४०
(क) दर्शनान्तरीय अभ्यास	१६	१ तत्त्वार्थरत्नोक्तवार्तिक	४०
(ख) जैनशास्त्राभ्यास	१७	२ अष्टसहस्री	४१
(ग) सूक्ष्मप्रज्ञादि गुणपरिचय	१८	३ युक्त्यनुशासनाखण्डार	४५
(घ) विद्यानन्दपर पूर्ववर्ती जैनग्रन्थ-		४ विद्यानन्दमहोदय	४२
कारोका प्रभाव	२०	५ आप्तपरीक्षा	४३
१ गृहपिच्छाचार्य	२०	६ प्रमाखपरीक्षा	४३
२ समन्तभद्रस्वामी	२०	७ पत्रपरीक्षा	४३
३ भीदस	२१	८ सत्यशासनपरीक्षा	४३
४ सिद्धसेन	२२	९ श्रीपुरपाख्यान स्तोत्र	४५
५ पात्रस्वामी	२४	(छ) विद्यानन्दका समय	४७
६ महाकच्छदेव	२५	(ज) विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र	५४
७ कुमारनन्दिभट्टारक	२६	३. उपसंहार	५४

प्रस्तावना

आप्तपरीक्षा और आचार्य विद्यानन्द

१. आप्तपरीक्षा

(क) ग्रन्थ-परिचय

प्रस्तुत ग्रन्थ आप्तपरीक्षा है। इसके रचयिता विद्यानन्दमहोदय, तत्त्वार्थश्लोक-वार्त्तिक आदि उच्चकोटिके दार्शनिक ग्रन्थोंके कर्त्ता तार्किकशिरोमणि आचार्य विद्यानन्द हैं। आ० विद्यानन्दने इस ग्रन्थ-रत्नकी रचना श्रीगृद्धपिच्छाचार्यके, जो आचार्य 'उमा-स्वाति' अथवा 'उमास्वामी' के नामसे अधिक प्रसिद्ध हैं, 'तत्त्वार्थसूत्रके' मङ्गलाचरण-पद्यपर उसी प्रकार की है, जिस प्रकार आचार्य समन्तभद्रस्वामीने उसी पद्यपर अपनी

१ विष्णुगिरिपर सिद्धरवस्तामें दक्षिणकी ओर एक स्तम्भपर एक अभिलेख उत्कीर्ण है, जो शकसंवत् १३५५ का है। इस लेखमें इन आचार्यके 'गृद्धपिच्छाचार्य' नामकी उपपत्ति बतलाते हुए कहा गया है कि 'आचार्यने प्राणिसंरक्षणके लिये गृद्धके पंखोंकी पिच्छी धारण की थी तबसे उन्हें विद्वान् 'गृद्धपिच्छाचार्य' कहने लगे।' यथा—

स प्राणिसंरक्षण-साधनानो बभार योगी किल गृद्धपञ्चान्।

श्रद्धा प्रसृत्येव बुधा यमाहुराचार्यशब्दोत्तर-गृद्धपिच्छं ॥१२॥ —शि० नं. १०८(२५८)।

—देखो, शिलालेखसं० पृ० २१०, २११।

षट्छन्दहागमकी विशाल और प्रसिद्ध टीका श्रीधवला, तत्त्वार्थसूत्रकी विस्तृत टीका तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक आदि प्राचीन जैनसाहित्यमें 'गृद्धपिच्छाचार्य' नामका ही उल्लेख हुआ है। इससे जान पड़ता है कि सुदूर कालमें इनकी उक्त नामसे ही अधिक प्रसिद्धि रही। मूल नाम उमा-स्वाति हो, पर विद्वानोंमें उन्हें उनकी विद्वत्ता, त्याग-उपस्था आदिके कारण गौरव प्रदान करनेके लिये गृद्धपिच्छाचार्य नामका व्यवहार ही मुख्य रहा।

२ जो इस प्रकार है—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूयताम्।

ज्ञातारं विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

यह पद्य प्रस्तुत ग्रन्थमें कारिका नं० तीनके रूपमें भी स्थित है और उसे ग्रन्थका आधार-ग्रन्थ बनाकर उसीकी व्याख्याके रूपमें यह ग्रन्थ लिखा गया है। यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि ग्रन्थकारके दूसरे ग्रन्थ अष्टसहस्रीके मङ्गलपद्य और इसी ग्रन्थके उपान्यस पद्य 'श्रीमत्तत्त्वार्थके आधारसे श्रियुक्त पण्डित सुखसाहजी और न्यायाचार्य पण्डित महेन्द्रकुमारजीने अपना यह विचार बनाया था कि आचार्य विद्यानन्दने 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि स्तोत्रको पूज्यपादाचार्यकी

अमर कृति आप्तमीमांसा (देवागमस्तोत्र)की रचना की है। इस बातको आ० विद्यानन्दने ग्रन्थके अन्त (का० १२३-१२४) में स्पष्टतया बतलाया है। तत्त्वार्थसूत्रके मङ्गलाचरणमें मोक्षमार्गनेतृत्व (हितोपदेशिता), कर्मभूभृद्नेतृत्व (वीतरागता) और विश्वतत्त्वज्ञानेतृत्व (सर्वज्ञता) इन तीन गुणोंसे विशिष्ट आप्तका वन्दन और स्तवन किया गया है। आप्तपरीक्षामें आप्तमीमांसाकी तरह इन्हीं तीन गुणोंसे युक्त आप्तका उपपादन और समर्थन करते हुए अन्ययोगव्यवच्छेदसे ईश्वर, कपिल, बुद्ध और ब्रह्मकी परीक्षापूर्वक अर-

तत्त्वार्थसूत्रपर लिखी गई तत्त्वार्थवृत्ति अपरनाम सर्वार्थसिद्धिका मङ्गलाचरण बतलाया है और इस लिये यह तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण नहीं है, (देखो, अकलंकग्रन्थत्रय प्राक्थन पृ० ८१, न्याकुमुदचन्द्र प्राक्थन पृ० १० तथा इसी ग्रन्थकी प्रस्तावना पृ० २२-२३)। उनके इस विचारपर हमने अनेकान्त वर्ष २ किरण ६-७ और १०-११ में 'तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण' शीर्षक दो लेखोंद्वारा विस्तृत चर्चा की थी और विद्यानन्दके ही सुस्पष्ट विभिन्न ग्रन्थोल्लेखोंपरसे यह सिद्ध किया था कि विद्यानन्दने 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि स्तोत्रको आ० उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण बतलाया है, पूज्यपादकी तत्त्वार्थवृत्ति अपरनाम सर्वार्थसिद्धिका नहीं। इसे बादको न्यायाचार्य पण्डित महेन्द्रकुमारजीने अनेकान्त वर्ष २ किरण ८-९ में स्पष्टतया स्वीकार कर लिया है और यह लिख कर कि 'इस मङ्गलश्लोकको सूत्रकार (उमास्वाति) कृत लिखनेवाले सर्वप्रथम आ० विद्यानन्द हैं' 'अपने विचारमें संशोधन भी कर लिया है। और अब यह असन्दिग्ध है कि 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि पद्य आ० विद्यानन्दके प्रामाणिक उल्लेखों आदिके आधारसे तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण सिद्ध है। इस चर्चाका परिणाम यह हुआ कि जो उक्त मङ्गलस्तोत्रके मीमांसाकार आचार्य समन्तभद्रस्वामीको पूज्यपादका उत्तरवर्ती बताया जाने लगा था वह बन्द हो गया और इसीसे 'अनेकान्त' सम्पादक विद्वद्वय पण्डित जुगलकिशोरजी मुकुमारने अपने 'सर्वार्थसिद्धिपर समन्तभद्रका प्रभाव नामक' सम्पादकीय लेखमें स्पष्टतया लिखा था कि— 'प्रोत्थानादभकाले' पद्यके अर्थकी खोजतान उसी वक्त तक चल सकती थी जब तक विद्यानन्दका कोई स्पष्ट उल्लेख इस विषयका न मिलता कि वे 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि मङ्गलस्तोत्रको किसका बतला रहे हैं। पुनर्निवे न्यायाचार्य पण्डित दरबारीलालजी कोठिया और पण्डित रामप्रसादजी शास्त्री आदि कुछ विद्वानोंने जब पण्डित महेन्द्रकुमारजीकी भूलों तथा गलतियोंको पकड़ते हुए, अपने उत्तरलेखोंद्वारा विद्यानन्दके कुछ अभ्रान्त उल्लेखोंको सामने रक्खा और यह स्पष्ट करके बतला दिया कि विद्यानन्दने उक्त मङ्गलस्तोत्रको सूत्रकार उमास्वातिकृत लिखा है और उनके तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण बतलाया है, तब उस खोजतानकी गति रुकी तथा मन्द पड़ी। और इसलिये उक्त मङ्गलस्तोत्रको पूज्यपादकृत मानकर तथा समन्तभद्रको उसीका मीमांसाकार बतलाकर निश्चितरूपमें समन्तभद्रको पूज्यपादके बादका (उत्तरवर्ती) विद्वान् बतलानेरूप कल्पनाकी जो हमारात खड़ी की गई थी वह एकदम बाराधायी हो गई है। और इसीसे पण्डित महेन्द्रकुमारजीको यह स्वीकार करनेके लिये बाध्य होना पड़ा है कि आ० विद्यानन्दने उक्त मङ्गलश्लोकको सूत्रकार उमास्वाति-कृत बतलाया है।"—('अनेकान्त वर्ष २, किरण १०-११) अतः 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' को विद्वानोंने तत्त्वार्थसूत्रका ही मङ्गलाचरण स्वीकार करके एक महत्वपूर्ण समस्याको हल कर लिया है।

हन्तजिनको आप सुनिर्णीत किया गया है।

इस ग्रन्थमें कुल एक-सौ चौबीस (१२४) कारिकाएँ हैं और उनपर स्वयं विद्यानन्द-स्वामीकी 'आप्तपरीक्षालङ्कृत' नामकी स्वोपज्ञटीका है जो बहुत ही विशद और प्रसन्न है। इन कारिकाओं और उनकी टीकाओंमें प्रथमकी दो कारिकाएँ और उनकी टीका मङ्गलाचरण तथा मङ्गलाचरणप्रयोजनकी प्रतिपादक हैं। तीसरी कारिका तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण-पद्य है और उसे ग्रन्थकारने अपने इस ग्रन्थका उसी प्रकार अङ्ग बना लिया है जिस प्रकार अकलङ्कदेवने आप्तमीमांसाकी 'सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः' (का० ५) को न्यायविनिश्चय (का० ४१५) और पात्रस्वामीकी 'अन्यथानुपपन्नत्वं' इस कारिकाको न्यायविनिश्चय (का० ३२३) का तथा न्यायावतारकार सिद्धसेनने रत्नकरण्डश्रावकाचारके 'आप्तोपपन्न-मुल्लङ्घ्य-' (श्लोक ६) को न्यायावतार (का० ६) का अङ्ग बनाया है। चौथी कारिका और उसकी टीकामें तीसरी कारिकामें आप्तके लिये प्रयुक्त हुए असाधारण विशेषणोंका प्रयोजन दिखाया गया है। पाँचवींसे सतहत्तर (५-७७) तककी बहत्तर कारिकाओं और उनकी टीकामें वैशेषिकदर्शन सम्मत पदार्थों, मान्यताओं व उनके उपदेशक महेश्वरकी विस्तारसे परीक्षा की गई है। अठहत्तरसे तेरासी (७८-८३) तककी छह कारिकाओं और उनकी टीकामें सांख्यदर्शन-अभिमत तत्त्वों व उनके उपदेशक कपिल अथवा प्रधानकी समीक्षा की गई है। चौरासीसे छयासो (८४-८६) तक तीन कारिकाओं और उनकी टीका में बौद्धदर्शन सम्मत तत्त्वों व उनके उपदेशक बुद्धकी परीक्षा करते हुए वेदान्तदर्शनके मोक्षमार्गप्रणेत्या परमपुरुषकी आलोचना की गई है। सतासोसे एक-सौ नव (८७-१०६) तक तेईस कारिकाओं और उनकी टीकामें सर्वज्ञाभाववादी मीमांसकोंके सर्वज्ञाभावप्रदर्शक मतका समालोचन करते हुए सामान्यतः सर्वज्ञ सिद्ध करके अरहन्तको सर्वज्ञ सिद्ध किया गया है। और इस तरह 'विश्वतत्त्वज्ञातृत्व' विशेषणकी विस्तृत व्याख्या की गई है। एक-सौ दससे एक-सौ पन्ध्रह (११०-११५) तक छह कारिकाओं और उनकी टीकामें 'कर्मभूभृद्भेदत्व' विशेषणकी सिद्धि की गई है। एक-सौ सोलहसे एक-सौ उन्नीस (११६-११९) तक चार कारिकाओं और उनकी टीका-में 'मोक्षमार्गनेतृत्व' का प्रसाधन एवं व्याख्यान किया गया है। एक-सौ बीस (१२०) वीं कारिका तथा उसकी टीकामें कारिका तीसरीके वक्तव्यको दोहराते हुए अरहन्तको ही आप्त-वन्दनीय प्रसिद्ध किया है। एक-सौ इक्कीस (१२१) वीं कारिका व उसकी टीकामें अरहन्तके वन्दनीय होनेमें हेतु बतलाया गया है। एक-सौ बाईस से एक-सौ चौबीस (१२२-१२४) तक [तीन कारिकाओंमें आप्तपरीक्षाके सम्बन्धका उपसंहारात्मक अन्तिम वक्तव्य उपस्थित किया गया है। इस तरह ग्रन्थका यह सामान्यतः परिचय है।

(ख) ग्रन्थका महत्व और श्रेष्ठता

यह जैनदर्शनका एक अपूर्व और श्रेष्ठ ग्रन्थ है। इसमें दर्शनान्तरीय पदार्थोंकी व्यवस्थित मीमांसा और उनके उपदेशकों (ईश्वर, कपिल, बुद्ध और ऋष) की परीक्षाका जो विशद, विस्तृत युक्तिपूर्ण वर्णन किया गया है वह प्रायः

अन्यत्र अलभ्य है। ग्रन्थकारके तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और अष्टसहस्रीगत उनके अगाध पाण्डित्यको देखकर यह आश्चर्य होने लगता है कि उनकी उस पाण्डित्यगर्भ लेखनीसे इतनी सरल और विशद रचना कैसे प्रसृत हुई? वास्तवमें यह उनकी सुयोग्य विद्वत्ताका सुन्दर और मधुर फल है कि उसके द्वारा जटिल और सरल दोनों तरहकी अपूर्व रचनाएँ रची गई हैं। सूक्ष्मभ्रज विद्यानन्दने जब देखा कि मीमांसादर्शनके प्रतिपादक जैमिनिके मीमांसासूत्रपर शबरके भाष्यके अलावा भट्ट कुमारिलका मीमांसाश्लोकवार्तिक भी है तब उन्होंने जैनदर्शनके प्रतिपादक श्रीगृह्य-पिच्छाचार्यरचित मृगमिद्ध तत्त्वार्थसूत्रपर अकलङ्कदेवके तत्त्वार्थवार्तिकभाष्यसे अतिरिक्त तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक बनाया और उसमें अपना अगाध पाण्डित्य एवं तार्किकता भर दी, जिसे उष्कोटिके विशिष्ट दार्शनिक विद्वान् हो अवगत कर सकते हैं। साधारण लोगोंका उसमें प्रवेश पाना बड़ा कठिन है। अतएव उन्होंने जैनदर्शनजिज्ञासु प्राथमिक जनोंके बोधार्थ प्रमाण-परीक्षा, आप्त-परीक्षा, पत्र-परीक्षा, सत्यशासन-परीक्षा आदि परीक्षान्त सरल एवं विशद ग्रन्थोंकी रचना की। प्रतीत होता है कि इन ग्रन्थोंका नामकरण आ० विद्यानन्दने दिग्नागकी आलम्बनपरीक्षा, त्रिकालपरीक्षा, धर्मकीर्तिकी सम्बन्धपरीक्षा, धर्मात्तरकी प्रमाणपरीक्षा व लघुप्रमाणपरीक्षा, और कल्याणार्णवकी प्रतिपरीक्षा जैसे पूर्ववर्ती परीक्षान्त ग्रन्थोंको लक्ष्यमें रखकर किया है।

इस प्रकार जटिल और सरल दोनों तरहकी रचनाएँ करके विद्यानन्दने व्युत्पन्न और अन्युत्पन्न उभयप्रकारके तत्त्वजिज्ञासुओंकी ज्ञान-पिपासाको शान्त किया है। और वे इसमें पूर्णतः सफल हुए हैं। उनकी प्रसन्न रचनाशैली पाठकपर आश्चर्यजनक प्रभाव डालती है और निश्चय ही पाठक उसकी ओर आकर्षित होता है। इसमें सन्देह नहीं कि उनके ये परीक्षान्त ग्रन्थ आधिक लोकप्रिय रहे हैं^१ और आप्तपरीक्षा तो विशेष लोकप्रिय रही है^२। यही कारण है कि वह आज भी समाजकी सभी शिक्षासंस्थाओंके पठनक्रम और परोक्षाक्रममें निहित है। अतः स्पष्ट है कि आप्तपरीक्षा महत्वपूर्ण श्रेष्ठ ग्रन्थ है और वह जैन दार्शनिक साहित्यमें ही नहीं, समग्र भारतीय दार्शनिक साहित्यमें भी आप्तविषयपर लिखा गया अनुपम आद्य परीक्षाग्रन्थ है। यद्यपि इसकी

१ लघुसमन्तभद्र (१३वीं शती) ने अपने 'अष्टसहस्रीटिप्पण' (पृ० १० लि०) में 'पत्रपरीक्षायामुक्तवा' कहकर पत्रपरीक्षा तथा अभिनव धर्मशूषण (१५ वीं शती) ने न्यायदीपिका (पृ० १०, पृ० ८१) में 'प्रपञ्चः पुनरवयवविचारश्च पत्रपरीक्षायामिच्छीयः' और 'तदुक्तः प्रमाणपरीक्षायां गतिं प्रति' कह कर पत्रपरीक्षा और प्रमाणपरीक्षाके समुल्लेख किये हैं। इसमें इन ग्रन्थोंकी लोकप्रियता प्रकट है।

२ गणेशकीर्ति (वि० सं० ११८६) जैसे प्रमुख विद्वानोंने अपनी अध्यात्मतरङ्गिणीटीका आदिमें आप्तपरीक्षाका निम्न प्रकार समुल्लेख किया है:—

'यतः श्रेयःशब्देन मोक्षमभिधीयते। श्रेयः परमपरं च प्राप्तविचारद्वारे आप्तपरीक्षायां तथा-
ऽभिधानात्'—अध्या० टी. वि. प. ५।

दूसरी, तीसरी शतीके महान् तार्किक स्वामी समन्तभद्रने इससे पूर्व 'आप्त' पर आप्त-मीमांसा रची है और जिसे ही आदर्श मानकर आ० विद्यानन्दने प्रस्तुत आप्तपरीक्षा लिखी है, पर आप्तविषयक परीक्षान्त (आप्त-परीक्षा) ग्रन्थ उन्हींने सर्वप्रथम रचा मालूम होता है और यह भी ज्ञात होता है कि उनके परीक्षान्त ग्रन्थोंमें आप्तपरीक्षा सबसे पहली रचना है^१ ।

२. आचार्य विद्यानन्द

अब हम ग्रन्थकार तार्किकचूडामणि आचार्य विद्यानन्द स्वामीका अपने पाठकोंके लिये परिचय कराते हैं। यद्यपि उनका परिचय कराना अत्यन्त कठिन कार्य है, क्योंकि उसके लिये जिस विपुल सामग्रीकी जरूरत है वह नहीं-के-बराबर है। उनकी न कोई गुर्वावली प्राप्त है और न उनके अथवा उत्तरवर्ती दूसरे विद्वान् द्वारा लिखा गया उनका कोई जीवनवृत्तान्त^२ उपलब्ध है। उनके माता-पिता कौन थे? वे किस कुलमें पैदा हुए थे? उनके कौन गुरु थे? उन्होंने कब और किससे मुनिदीक्षा ग्रहण की थी? आदि बातोंका ज्ञान करनेके लिये हमारे पास कोई साधन नहीं है। फिर भी विद्यानन्द और उनके ग्रन्थवाक्योंका उल्लेख करनेवाले उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंके समुल्लेखोंसे, विद्यानन्दके स्वयंके ग्रन्थोंके अन्तःपरीक्षाओंसे और प्राप्त विश्वसनीय इतर प्रमाणोंसे आचार्यप्रवर विद्यानन्दके सम्बन्धमें जो भी हम जान सके हैं उसे पाठकोंके सामने प्रस्तुत करनेका प्रयास करते हैं।

(क) विद्यानन्द नामके अनेक विद्वान्

प्राप्त जैन-साहित्यपरसे पता चलता है कि जैनपरम्परामें विद्यानन्द नामके एक-सं-अधिक विद्वानाचार्य हो गये हैं। एक विद्यानन्द वे हैं जिनका और जिनके जैनधर्मकी प्रभावना सम्बन्धी अनेक कार्योंका उल्लेख शकसं० १४५२, ई० १५३०में उत्कीर्ण हुम्बु-

१ विविध परीक्षाओंके संग्रहरूप तत्त्वसंग्रहमें बौद्ध विद्वान् शान्तरक्षित (ई० ७४०-८४०) ने भी, जो विद्यानन्द (ई० ७७५-८४०) के समकालीन हैं, ईश्वरपरीक्षा, गुरुपरीक्षा जैसे प्रकरण लिखे हैं, परन्तु आप्तपरीक्षा नामका प्रकरण उनमें भी नहीं लिखा।

२ युक्त्यनुशासन और प्रमाणपरीक्षामें आप्तपरीक्षाका उल्लेख है और इसलिये आप्त-परीक्षा इनसे पहले रची गई है। तथा पत्रपरीक्षा और सत्यशासनपरीक्षाके सूक्ष्म अध्ययनसे मालूम होता है कि ये दोनों परीक्षाग्रन्थ भी आप्तपरीक्षाके बाद रचे गये हैं। इस सम्बन्धमें आगे 'विद्यानन्दकी रचनाएँ' उपशीर्षकके नीचे विशेष विचार किया जावेगा।

३ 'राजावलीकथे' में, जो शकसं० १०६१ (वि० सं० १८६६ और ई० सन् १८३६)में देव-चन्द्रद्वारा रचा गया एक कनड़ी कथा-ग्रन्थ है, विद्यानन्दके सम्बन्धमें एक कथा पायी जाती है। परन्तु इस कथाका ग्रन्थकार विद्यानन्दके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

बके, जो मैसूर राज्यके अन्तर्गत नगरताल्लुकेमें है, एक शिलालेख (नं० ४६)में^१ विस्तारके साथ पाया जाता है और वर्द्धमान मुनीन्द्रने^२, जो इन्हीं विद्यानन्दके प्रशिष्य और बन्धु थे, अपने शकसं० १४६४में समाप्त हुए 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' में^३ खूब विरुद और स्तवन किया है तथा जिनके स्वर्गवासका समय शकसं० १४६३, ई० १४४१ इसी ग्रन्थमें^४ दिया है। ये विद्यानन्द विजयनगर साम्राज्यके समकालीन हैं^५। इन्होंने नंजराज, देवराज, कृष्णराज आदि अनेक राजाओंकी सभाओंमें जा-जाकर इतर विद्वान्वादियोंसे शास्त्रार्थ किये थे और उनमें विजय तथा यश दोनों प्राप्त किये थे। ये वादी होनेके साथ तार्किक, कवि, समालोचक और जैनधर्मके प्रभावशाली प्रचारक भी थे। इन्होंने गेरुसोप्पे, कोपण, श्रवणबेलगोल आदि स्थानोंमें अनेक धार्मिक कार्य किये हैं। इनके देवेन्द्रकीर्ति, वर्द्धमानमुनीन्द्र, अकलङ्क, विद्यानन्दमुनीश्वर आदि अनेक शिष्य हुए हैं और इन सभी गुरु-शिष्योंने विजयनगरके राजाओंको खूब प्रभावित किया है तथा जैनधर्मकी उनमें अतिशय प्रभावना की है। श्री० पं० के० भुजवलीजी शास्त्रीके उल्लेखानुसार^६ स्वर्गीय आर० नरसिंहाचार्यका अनुमान है कि ये विद्यानन्द भल्लातकीपुर अर्थात् गेरुसोप्पेके रहनेवाले थे और इन्होंने कन्नडभाषामें 'काव्यसार'के अतिरिक्त एक और ग्रन्थ रचा था। शास्त्रीजीने^७ इनके बारेमें यह भी लिखा है कि 'गेरुसोप्पेमें इन (विद्यानन्द)का एकछत्र आधिपत्य था।' उपर्युक्त शिलालेखमें इन्हीं विद्यानन्दको 'बुधेशभवनव्याख्यान' का कर्ता बतलाया है^८।

दूसरे विद्यानन्द वे हैं जिनका उल्लेख उपर्युक्त हुम्बुबके शिलालेख और 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' दोनोंमें हुआ है और जिन्हें उक्त विद्यानन्दका ही शिष्य बतलाया गया है^९। आश्चर्य नहीं, ये वही विद्यानन्द हों जिन्हें श्रुतसागरसूरि(वि सं० १६वीं शती)ने

१ यह शिलालेख कनकी और संस्कृत भाषाका एक बहुत बड़ा शिलालेख है। इस शिलालेखका परिचय प्राप्त करनेके लिये देखिए, सुल्तारसा.का 'स्वामी पात्रकेसरी और विद्यानन्द' शीर्षक लेख, अनेकान्त वर्ष १, क्रि.श. २, पृ० ७०।

२ देखिये, प्रशस्तिसं. (पृ. १२०) में परिचय प्राप्त 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र'।

३ 'शाके वेदखराब्धिचन्द्रकलिते संवत्सरे श्रीप्लवे, सिंहश्रावणिके प्रभाकरशिषे कृष्णाष्ट-मीवासरे। रोहिण्या दशभक्तिपूर्वकमहाशास्त्रं पदार्थोज्ज्वलम्, विद्यानन्दमुनिस्तुतं व्यरचयत् सद्गर्द-मालो मुनिः॥'—प्रशस्तिसं. पृ. १४३ से उद्धृत।

४ 'शाके बह्मिलराब्धिचन्द्रकलिते संवत्सरे शार्दरे, शुद्धश्रावणभाक्कृतान्तधरणीतुम्भैत्रदेवे रवौ। कर्कश्ये सगुरौ जिनस्मरणतो वादीन्द्रचन्द्राक्षितः विद्यानन्दमुनीश्वरः स गतवान् स्वर्गं विद्यानन्दकः॥'—प्रशस्तिसं. पृ. १२८ से उद्धृत।

५ इनके विशेष परिचयके लिये देखिये, डा. सालेतोरका 'Vadi Vidyananda Aeronowned Jain Guru of Karnataka' नामक महत्वपूर्ण लेख, जो 'जैनएन्टिक्वेरी' भाग ४, नं० १ में प्रकट हुआ है, तथा देखिये, प्रशस्तिसं० पृ० १२५-१४३। ६ प्रशस्तिसं० पृ० १२८। ७ वही पृष्ठ १४४। ८ 'अनेकान्त' वर्ष १, क्रि.श. २, पृ० ७१।

९ 'विद्यानन्दार्थतनयो भाति शास्त्रधुरन्धरः।

वादिराजशिरोरत्नं विद्यानन्दमुनीश्वरः॥'—प्रशस्तिसं० पृ० १२७।

अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें गुरुरूपसे स्मरण किया है और उन्हें देवेन्द्रकीर्तिका शिष्य बतलाया है^१। परन्तु इसमें दो बाधाएँ आती हैं। एक तो यह कि भुतसागरसूरिके गुरु विद्यानन्दिका भट्टारकपट्ट गुजरातमें ही किसी स्थान (सम्भवतः सूरत)में बतलाया जाता है^२ जबकि इन दूसरे विद्यानन्दिका अस्तित्व विजयनगर (कर्णाटकदेश)में पाया जाता है। दूसरी बाधा यह है कि भुतसागरसूरिने अपने गुरु विद्यानन्दिको देवेन्द्रकीर्तिका और देवेन्द्रकीर्तिको पद्मनन्दिका शिष्य और उत्तराधिकारी प्रकट किया है^३ जबकि वर्द्धमान मुनीन्द्रके 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' और हुम्बुबके शिलालेख (नं० ४६) में दूसरे विद्यानन्दिको प्रथम वादिविद्यानन्दिका तनय—शिष्य तथा इन्हींका शिष्य देवेन्द्रकीर्तिको बतलाया है। इन दो बाधाओंसे सम्भव है कि उक्त दूसरे विद्यानन्द भुतसागरसूरिके गुरु न हों और भुतसागरसूरिके गुरु विद्यानन्द उनसे अलग ही हों। यदि यह सम्भावना ठीक हो^४ तो कहना होगा कि तीन विद्यानन्दोंके अलावा चौथे विद्यानन्द भी हुए हैं, जो भुतसागरसूरिके गुरु, देवेन्द्रकीर्तिके शिष्य और पद्मनन्दिके प्रशिष्य थे और गुजरातके किसी स्थानपर भट्टारकपट्टपर प्रतिष्ठित थे। हमें यह भी सन्देह होता है कि दूसरे विद्यानन्दका उल्लेख भ्रान्त न हो, क्योंकि प्रथम विद्यानन्दकी तरह दूसरे विद्यानन्द मुनीश्वरका दशभक्त्यादिमहाशास्त्र और हुम्बुबके शिलालेखमें नामोल्लेखके सिवाय विशेष कथन कुछ भी नहीं किया गया है और इस लिये आश्चर्य नहीं कि प्रथम और दूसरे विद्यानन्द

१ 'सूरिदेवेन्द्रकीर्तिर्विजयनगरनृतस्तस्य पट्टाब्धिचन्द्रो,
रुन्द्रो विद्यादिनन्दी गुरुरमलतया भूरिभग्याब्जभानुः।
तत्पादाम्भोजभृङ्गः कमलदललसल्लोचनश्चन्द्रवक्त्रः,
कर्ताऽमुष्य प्रतस्य भुतसमुपपदः सागरः शं क्रियाहः ॥ ४७ ॥' —अनन्तप्रतकथा।

२ देखिए, 'जैन साहित्य और इतिहास' पृष्ठ ४०६।

३ 'स्वस्ति श्रीमूलसंघे भवदमरुतः पद्मनन्दी मुनीन्द्रः, शिष्यो देवेन्द्रकीर्तिकं-
सदमलतया भूरिभट्टारकेज्यः। श्रीविद्यानन्दिदेवस्तदनु अनुजराजार्थं पत्पद्युम्भस्तप्तिज्येष्ठारपीदं
भुतजलधिना शास्त्रमानन्दहेतुः' ॥ १६ ॥—चन्दनवह्निकथा।

४ ठीक होनेका एक पुष्ट प्रमाण भी है। वह यह कि भुतसागरसूरिके गुरु विद्यानन्दिने, जिन्हें मुमुक्षु विद्यानन्दि भी कहा जाता है, अपने सुदर्शनचरितकी रचना गांधारपुरी (गुजरात) में वहकि जिनमंदिरमें की है। जैसाकि उनके सुदर्शनचरितके निम्न दो प्रशस्तिपद्योंसे प्रकट हैः—

गांधारपुर्यां जिननाथचैत्ये छत्रध्वजाभूषितरम्यदेशे।

कृतं चरित्रं स्वपरोपकार-कृते पवित्रं हि सुदर्शनस्य ॥ १०६ ॥

—उद्धृत जैनप्रशस्तिसंग्रह पृ० १२।

इससे ज्ञात होता है कि भुतसागरसूरिके गुरु और देवेन्द्रकीर्तिके शिष्य विद्यानन्दि गुजरातमें सम्भवतः सूरत या गांधारपुरीके, जिसे गांधारमहानगर भी कहा गया है (श्रीप्रशस्तिसंग्रह द्वि० भा० पृ० १८, प्रति ७१), पट्टाब्धि होंगे और इसलिये वे विद्यानन्दि उक्त दूसरे विद्यानन्दसे, जिनका अस्तित्व विजयनगर (कर्नाटक देश) में पाया जाता है, भिन्न सम्भवित है।—सम्पादक।

एक हों। जो हो'।

तीसरे विद्यानन्द प्रस्तुत ग्रन्थके कर्ता प्रसिद्ध और पुरातनाचार्य तार्किकशिरोमणि विद्यानन्दस्वामी हैं जो तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक आदि सुप्रसिद्ध दार्शनिक ग्रन्थोंके निर्माता हैं और जिनके सम्बन्धमें ही यहाँ विचार प्रस्तुत है।

(ख) विद्यानन्द और पात्रकेसरी (पात्रस्वामी) की एकताका भ्रम

आजसे कोई सोलह-सतरह वर्ष पहले तक यह समझा जाता था कि आ० विद्यानन्दस्वामी और पात्रकेसरी अथवा पात्रस्वामी एक हैं—एक ही विद्वान्के ये दो नाम हैं^१ परन्तु यह एक भारी भ्रम था। इस भ्रमको श्रीयुत पं० जुगलकिशोरजी मुख्तारने अपने 'स्वामी पात्रकेसरी और विद्यानन्द' शीर्षक एक खोजपूर्ण लेखद्वारा दूर कर दिया है^२। इस लेखमें आपने अनेक प्रबल और दृढ़ प्रमाणोंद्वारा सिद्ध किया है कि "स्वामी पात्रकेसरी और विद्यानन्द दो भिन्न आचार्य हुए हैं—दोनोंका व्यक्तित्व भिन्न है, ग्रन्थसमूह भिन्न है और समय भी भिन्न है।" स्वामी पात्रकेसरी अकलङ्कदेव (वि० की ७ वीं ८ वीं शती) से बहुत पहले हो चुके हैं और विद्यानन्द उनके बाद हुए हैं। और इसलिये इन दोनों आचार्योंके समयमें शताब्दियोंका—कम-से-कम दो-सौ वर्षका—अन्तर है। मुल्तारसा०ने 'सम्यक्प्रकाश' आदि अर्वाचीन ग्रन्थोंके भ्रामक उल्लेखोंका, जो उक्त दोनों आचार्योंकी अभिन्नताको सूचित करते थे और जिनपरसे दोनों विद्वानाचार्योंकी अभिन्नताकी आन्ति फैल गई थी, सयुक्तिक निरसन किया है और उनकी भूलें दिखलाई हैं। हम ऊपर कह आये हैं कि हुम्बुब्बके शिलालेख नं० ४६ (ई० १५३०) में जिन विद्यानन्दके शास्त्रार्थों और विजयोंका उल्लेख किया गया है वे प्रथम नं० के बादि विद्यानन्द हैं, जिनका समय १६ वीं शती है—ग्रन्थकार विद्यानन्दका उन शिलालेखगत शास्त्रार्थों और विजयोंसे कोई सम्बन्ध नहीं है और इसलिये जो विद्वान् उक्त शिलालेखोंके ग्रन्थकार विद्यानन्दके परिचयमें प्रस्तुत करके दोनों विद्यानन्दोंको अभिन्न समझते थे, वह भी एक भ्रम था और वह भी मुल्तारसा० के उक्त लेख तथा इस स्पष्टीकरणद्वारा दूर हो जाता है। और इस तरहपर अब सभी विद्वान् एक मत हैं कि स्वामी

१ मुल्तारसाहबके पुस्तकभण्डारमें 'दशभक्त्यादिमहाकाव्य' की एक प्रति मौजूद है जो हमें उनसे देखनेको प्राप्त हुई है। यह प्रति आराकी प्रतिपरसे तैयार की गई है। इस ग्रन्थमें बहुत ही छुटाछा, पुनरुक्तियाँ और स्वल्पन है। इसमें उल्लिखित विद्वानोंका क्रमबद्ध निर्णय करनेके लिये बड़े परिश्रम और समयकी अपेक्षा है। समयाभावसे हमने विशेष विचारको अप्रस्तुत भ्रमक कर छोड़ दिया है।—सम्पादक। २ देखिए, श्री० पं० नाथूरामजी प्रेमीद्वारा लिखित 'स्याद्वादविद्यापति विद्यानन्दि' नामक लेख, जैनहितैषी वर्ष ६, अंक ६।

३ देखो, अनेकान्त वर्ष १, किरण २। ४ बा० कामताप्रसादजीका जैनसि० भा० वर्ष ६, किरण ३ गत लेख। तथा सिद्धान्तशास्त्री पं० कैलाशचन्द्रजीकी न्यायकुमुदचन्द्र प्रथमभागगत प्रस्तावना पृ० ७६१।

पात्रकेसरी और विद्यानन्द जुदे-जुदे दो आचार्य हैं और दोनों भिन्न-भिन्न समयमें हुए हैं। तथा वादी विद्यानन्द भी उनसे पृथक् हैं और विभिन्नकालीन हैं।

(ग) ग्रन्थकारकी जीवनी

कुमारजीवन और जैनधर्मग्रहण

आ० विद्यानन्दके ब्राह्मणोचित प्रखर पारिवृत्य और महीती विद्वत्तासे प्रतीत होता है कि वे ब्राह्मण और जैन विद्वानोंकी प्रसवभूमि दक्षिणके किसी प्रदेश (मैसूर अथवा उसके आस-पास^१)में ब्राह्मणकुलमें पैदा हुए होंगे और इसलिये यह अनुमान किया जासकता है कि वे बाल्यकालमें प्रतिभाशाली होनहार विद्यार्थी थे। उनके साहित्य-से ज्ञात है^२ कि उनको वाणीमें माधुर्य और ओजका मिश्रण था, व्यक्तित्वमें निर्भयता और तेजका समावेश था, दृष्टिमें नम्रता और आकर्षण था। धार्मिक जनसेवा और विनय उनके सहचर थे। ज्ञान-पिपासा और जिज्ञासा तो उन्हें सज्ज बनी रहती थी, जो भी विशिष्ट विद्वान्, चाहे बौद्ध हो, चाहे जैन, अथवा ब्राह्मण, मिलता उसीसे कुछ-न-कुछ ज्ञान प्राप्त करनेकी उनकी अभिलाषा रहती थी। ब्राह्मणकुलमें उत्पन्न होनेके कारण वैशेषिक, न्याय, मीमांसा, वेदान्त आदि वैदिक दर्शनोंका कुमार अवस्थामें ही उन्होंने अभ्यास कर लिया था। इसके अलावा, वे बौद्धदर्शनके मन्तव्योंसे विशेषतया दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, प्रह्लाकर आदि बौद्ध विद्वानोंके ग्रन्थोंसे भी परिचित हो चुके थे। इसी बीचमें समय-समयपर होनेवाले ब्राह्मण, बौद्ध और जैन विद्वानोंके शास्त्रार्थोंको देखने और उनमें भाग लेनेसे उन्हें यह भी जान पड़ा कि अनेकान्त और स्याद्वादसम्बन्धी जैन विद्वानोंकी युक्तियाँ एवं तर्क अत्यन्त सबल और अकाट्य हैं और इसलिये स्याद्वाददर्शन ही वस्तुदर्शन है। फिर क्या था, उन्हें जैनदर्शनको विशेष जाननेकी भी तीव्र आकांक्षा हुई और स्वामी समन्तभद्रका देवागम, अकलङ्कदेवकी अष्टशती, आचार्य उमास्वाति (श्रीगृह्यपि-च्छाचार्य) का तत्त्वार्थसूत्र और कुमारनन्दिका वादन्याय आदि जैनदार्शनिक ग्रन्थ उनके हाथ लग गये। परिणामस्वरूप विद्यानन्दने जैनदर्शन अंगीकार कर लिया और नन्दि-संघके^३ किसी अज्ञातनाम जैनमुनिद्वारा जैनधर्म तथा जैनसाधुकी दीक्षा ग्रहण कर ली।

१ मुझे अपने हाथके ताजे स्वप्नमे लगता है कि आ० विद्यानन्द 'तीलव' देशके रहने वाले थे ! २ विद्यानन्दके अष्टसहस्री, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक आदि ग्रन्थोंको देखिये उन सबमें उनको वाणीमें, व्यक्तित्वमें और शैलीमें ये सभी गुण देखनेको मिलते हैं। उनके श्लोकवार्तिक (पृ० ४२३) गत निम्न स्तोत्र पद्यमें भी इन गुणोंका कुछ आभास मिलता है—

अर्हत्पूजापरता वैयावृत्योद्यमो विनीतत्वम्।

आर्जव-मार्दव-धार्मिक-जनसेवा-मित्रभावायाः ॥

३ शकसं० १३२० के उत्कीर्ण एक शिलालेख (नं० १०४) में, नन्दि-संघके मुनियोंमें विद्यानन्दको भी गिनाया है और उनका वहाँ नन्वन्त नामोंवाले आचार्योंमें प्रथम स्थान है। इससे जान पड़ता है कि विद्यानन्द नन्दि-संघमें दक्षित हुए थे।

प्रतीत होता है कि विद्यानन्द अब तक गृहस्थाश्रममें प्रविष्ट नहीं हुए थे और ब्रह्मचर्य-पूर्वक रह रहे थे, क्योंकि प्रथम तो वे अभी तक लगभग अठारह-वोस वर्षके ही हो पाये थे और विद्याभ्यासमें ही लगे हुए थे। दूसरे, उन्होंने जिन नव (६) महान् दार्शनिक ग्रन्थोंकी रचना की है उनको देखकर हम ही नहीं, कोई भी विद्यारमिक यह अनुमान कर सकता है कि वे अश्वएड ब्रह्मचारी थे, क्योंकि अश्वएड ब्राह्म तेजके बिना इतने विशाल और सूक्ष्म पाण्डित्यपूर्ण एवं प्रखर विद्वत्तामें भग्न ग्रन्थोंका प्रणयन सम्भव नहीं है। स्वामी वीरसेन और जिनसेन अश्वएड ब्रह्मचारी रहकर ही धवला, जयधवला जैसे विशाल और महान् ग्रन्थ बना सके हैं। दक्षिणी ब्राह्मणोंमें यह अब भी प्रथा मौजूद है कि बच्चेके उपनयन और विद्याभ्यास संस्कारके बाद जब तक उसका विद्याभ्यास पूरा नहीं हो लेता तब तक वे उसका विवाह—पाणिग्रहण नहीं करते हैं। इस तथ्यको अथवा सम्प्रदायविशेषके रीति-रिवाजको जब हम सामने रखते हैं तो यह मालूम होता है कि कुमार विद्यानन्दका भी उस समय जब वे लगभग बीस वर्षके थे और विद्याभ्यास चल रहा था, विवाह नहीं हुआ था और जब वे जैनधर्ममें दीक्षित हो गये तथा जैनसाधु बन गये तब उनके विवाह होनेका प्रसङ्ग ही नहीं आता। अतः यदि यह कल्पना ठीक हो तो कहना होगा कि विद्यानन्दने गृहस्थाश्रममें प्रवेश नहीं किया और वे जीवनपर्यन्त अश्वएड ब्रह्मचारी रहे।

यहाँ कहा जा सकता है कि विद्यानन्दने जिस तीक्ष्णतामें वैशेषिक आदि वैदिक दर्शनोंका निरसन किया है और जैनदर्शनका बारीकी तथा ममेक्षतासे समर्थन किया है उसमें यह जान पड़ता है कि विद्यानन्द वैदिक ब्राह्मण न होंगे, जैनकुलोत्पन्न होंगे? इसका समाधान यह है कि यदि नागार्जुन, अमङ्ग, वसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति आदि बौद्ध विद्वान् वैदिक ब्राह्मण कुलमें उत्पन्न होकर कट्टरता और तीक्ष्णतासे वैशेषिक आदि वैदिक दर्शनोंके मन्तव्योंका खण्डन और बौद्धदर्शनका अत्यन्त सूक्ष्मतासे समर्थन कर सकते हैं, तथा इसी तरह यदि सिद्धसेन दिवाकर प्रभृति विद्वान् ब्राह्मणकुलमें पैदा होकर तीक्ष्णतासे ब्राह्मण दर्शनोंकी मान्यताओंकी आलोचना और जैनदर्शनका सूक्ष्मतासे प्रतिपादन कर सकते हैं तो विद्यानन्दके ब्राह्मणकुलोत्पन्न होकर ब्राह्मणदर्शनोंका निरसन करने और जैनदर्शनका सूक्ष्म विवेचन एवं समर्थन करनेमें कोई आश्चर्य अथवा सन्देहकी बात नहीं है। यह तो विश्वामपरिवर्तनकी चीज है, जो प्रत्येक विचारवान् व्यक्तिको सम्प्राप्त हो सकता है। दूसरे, 'विद्यानन्द' नामपरसे भी ज्ञात होता है कि उन्हें ब्राह्मण होना चाहिये, क्योंकि ऐसा नामकरण अक्सर ब्राह्मणों विशेषतया वेदान्तियोंमें होता है। आजकल भी प्रायः उन्हींमें विवेकानन्द, विद्यानन्द जैसे नाम पाये जाते हैं जब कि जैनोंमें उनका अभाव-सा है।

मुनिजीवन और जैनाचारपरिपालन तथा आचार्यपद

विद्यानन्दके मुनिजीवनपर भी एक दृष्टि डाल लेना चाहिये। जान पड़ता है, सूक्ष्मविवेकी विद्यानन्द जैन-मुनि हो जानेके बाद लगातार कई वर्षों (कम-से-कम चार-पाँच वर्ष) तक जैन-मुनिचर्या और जैनतत्त्वज्ञानके आक्युष्टपान अभ्यासमें लगे रहे

और यह ठीक भी है क्योंकि पहलेके संस्कारोंको एकदम परिवर्तित करना और जैन-साधुकी कठिनतम चर्याको निर्दोष शास्त्रविहित पालन करना नवदीक्षितके लिये पहले-पहल बड़ा कठिन प्रतीत होता है। अतएव यदि वे अपने दार्शनिक ग्रन्थोंके रचनारम्भके पूर्व कुछ वर्षों तक मुनिचर्या और विभिन्न शास्त्रोंके अध्ययन (पठन-पाठन-व्याख्यान) आदिमें रत रहे हों तो कोई असम्भव नहीं है। यद्यपि उन्होंने दार्शनिक ग्रन्थोंके सिवाय चारित्र सम्बन्धी कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं रचा, जिसपरसे उनके साधुजीवनके बारेमें कुछ विशेष जाना जाता, फिर भी उनके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक और अष्टसहस्रीमें प्रदर्शित व्याख्यानोंपरसे उनके साधुजीवन अथवा साधुचर्याके बारेमें उनके कितने ही विशद और प्रामाणिक विचार जाननेको मिलते हैं। यहाँ हम उनके दो विचारोंको ही प्रस्तुत करते हैं जिनसे उनकी चर्याका पाठक कुछ अनुमान कर सकते हैं।

१. तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृष्ठ ४५२) में तत्त्वार्थसूत्रके छठे अध्यायके ग्यारहवें सूत्रका व्याख्यान करते हुए जब उन्होंने दुःख, शोक आदि असातावेदनीयरूप पापास्रवके कारणोंका समर्थन किया, तब उनसे कहा गया कि जैन मुनि कायक्लेशादि दुश्चर तपोंको तपते हैं और उस हालतमें उन्हें उनसे दुःखादि होना अवश्यम्भावी है। ऐसी दशामें उनके भी पापास्रव होगा। अतः कायक्लेशादि तपोंका उपदेश युक्त नहीं है और यदि युक्त है तो दुःखादिको पापास्रवका कारण बतलाना असङ्गत है। इसका विधानन्द अपने पूर्वज पूज्यपाद, अकलङ्कदेव आदिकी तरह ही आर्षसम्मत उत्तर देते हैं कि जैन मुनियोंको कायक्लेशादि तपश्चरण करनेमें द्वेषादि कषायरूप परिणाम उत्पन्न नहीं होते, बल्कि उसमें उन्हें प्रसन्नता होती है। जिनमें उसमें द्वेषादि संक्लेश-भाव होता है और प्रसन्नता नहीं होती—उसे भार और आपद मानते हैं उन्हींके वं दुःखादिक पापास्रवके कारण हैं। यदि ऐसा न हो तो स्वर्ग और मोक्षके जितने भी साधन हैं वे सब ही दुःखरूप हैं और इसलिये सभीके उनमें पापास्रवका प्रसङ्ग आवेगा। तात्पर्य यह कि सभी दर्शनकारोंने यम, नियमादि विभिन्न साधनोंको स्वर्ग-मोक्षका कारण बतलाया है और वे यम, नियमादि दुःखरूप ही हैं तब जैनतर साधुओंके भी उनके आचरणसे पापबन्ध प्रसक्त होगा। अतः केवल दुःखादि पापास्रवके कारण नहीं हैं, अपितु संक्लेशपरिणामयुक्त दुःखादिक ही पापास्रवके कारण हैं। दूसरे, तपश्चरण करनेमें जैन मुनिके मनोरति—आनन्दात्मक परम समता रहती है, बिना उस मनोरतिके वे तप नहीं करते और मनोरति सुख है। अतः जैनमुनिके लिये कायक्लेशादिक तपश्चरणका उपदेश अयुक्त नहीं है।

विधानन्दके इस सुट्ट और शास्त्रानुसारी विवेचनमें प्रकट है कि वे जैनमुनियों-

१ 'तत एव न तीर्थकरोपदेशविरोधात् दुःखादीनामप्रद्वेषास्रवत्वायुक्तिः, सर्वेषां स्वर्गापवर्गा-साधनानां दुःखजातीयानां पापास्रवत्वप्रसङ्गात् । तपश्चरणाद्यनुष्ठायिनां द्वेषाद्यभावात्, आस्रादिव-प्रसादत्वात् । द्विष्टप्रसन्नमनसात्मैव स्वपरोमयदुःखाद्युत्पादने पापास्रवत्वसिद्धेः ।। न च मनोरत्यसाधे बुद्धिपूर्वः स्वतन्त्रः कृत्स्नपञ्चैकमारभने, विरोधात् । ततो न प्रकृत्येवैतः कणश्चरणादिभिर्द्वेषविचारः सर्वसम्प्रतिपत्तेः ।'

न्योंकि वस्त्र आदि नाग्न्य और संयमके उपकरण नहीं हैं। दूसरे, वे जैनमार्गके विरोधी हैं। तीसरे, वे सभीके उपभोगके साधन हैं। इसके अलावा, केवल तीन-चार पिच्छ व केवल अलाबूफल—तूमरी (कमण्डलु) प्रायः मूल्यमें नहीं मिलते, जिससे उन्हें भी उपभोगका साधन कहा जाय। निःसन्देह मूल्य देकर यदि पिच्छादिका भी ग्रहण किया जाय तो वह न्यायसंगत नहीं है, क्योंकि उसमें सिद्धान्तविरोध है। मतलब यह कि पिच्छी आदि न तो मूल्यवान् वस्तु हैं और न दूसरोंके उपभोगकी चीजें हैं। अतः मुनिके लिये उनके ग्रहणमें मूर्खा नहीं है। लेकिन वस्त्रादि तो मूल्यवाली चीजें हैं और दूसरेके उपभोगमें भी वे आती हैं, अतः उनके ग्रहणमें ममत्वरूप मूर्खा होती है।

शंका—चीणमोही बारहवें आदि तीन गुणस्थानवालोंके शरीरका ग्रहण सिद्धान्तमें स्वीकृत है, अतः समस्त परिग्रह मोह—मूर्खाजन्य नहीं है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि उनके पूर्वभव सम्बन्धी मोहोदयमे प्राप्त आयु आदि कर्मबन्धके निमित्तसे शरीरका ग्रहण है—वे उस समय उमे बुद्धिपूर्वक ग्रहण नहीं किये हैं। और यही कारण है कि मोहनीयकर्मके नारा हो जानेके बाद उसको छोड़नेके लिये परमचारित्रका विधान है। अन्यथा उमका आत्यन्तिक त्याग सम्भव नहीं है। मतलब यह कि बारहवें आदि गुणस्थानवाले मुनियोंके शरीरका ग्रहण आयु आदि कर्मबन्धके निमित्तसे है—इच्छापूर्वक नहीं है।

शङ्का—शरीरकी स्थितिके लिये जो आहार ग्रहण किया जाता है उससे मुनिके अल्प मूर्खा होना युक्त ही है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि वह आहार ग्रहण रत्नत्रयकी आराधनाका कारण स्वीकार किया गया है। यदि उसमे रत्नत्रयकी विराधना होती है तो वह भी मुनिके लिये अनिष्ट है। स्पष्ट है कि भिक्षाशुद्धिके अनुसार नवकोटि विशुद्ध आहारको ग्रहण करनेवाला मुनि कभी भी रत्नत्रयकी विराधना नहीं करता। अतः किसी पदार्थका ग्रहण मूर्खानेके अभावमें किसीके सम्भव नहीं है और इसलिये तमाम परिग्रह प्रमत्तके ही होता है, जैसे अभ्रक्ष।

सकलउपभोगसम्पन्नबन्धनत्वाच्च । न च त्रिचतुरपिच्छमात्रमलावृक्षमात्रं वा किञ्चिन्मूल्यं लभते अस्त्वेतदुपभोगसम्पत्तिनिमित्तं स्यात् । न हि मूल्यदानकथयोग्यस्य पिच्छादेरपि ग्रहणं न्याय्यम्, सिद्धान्तविरोधात् । ननु मूर्खान्विरहे चीणमोहानां शरीरपरिग्रहोपगमाच्च तद्धेतुः सर्वः परिग्रहः इति चेत्, न, तेषां पूर्वभवमोहोदयापादितकर्मबन्धनिबन्धनशरीरपरिग्रहाद्युपगमात् । मोहवशात्तत्प्राप्त्यर्थं परमचारित्रस्य विधानात् । अन्यथा तत्त्यागस्यात्यन्तिकस्य करणयोगात् । तर्हि तनुस्वित्थर्थाभावाद्ग्रहणं यत्तेऽनुमूर्खान्कारणवत्तमं युक्तमेवेति चेत्, रत्नत्रयापराधननिबन्धनस्यैवोपगमात् । तद्विराधनहेतोस्तस्याप्यनिष्टेः । न हि नवकोटिविशुद्धमाहारं भैक्षशुद्ध्यनुसारितया गृह्यन् मुनिर्मातुः चिद्वत्त्रयविराधनविधायी । ततो न किञ्चित्पदार्थग्रहणं कस्यचिन्मूर्खान्विरहे सम्भवतीति सर्वः परिग्रहः प्रमत्तस्यैवामक्ष्यत् ।' —तत्पदार्थरत्नो. पृ. ४६४ ।

विद्यानन्द इसी ग्रन्थमें एक दूसरी जगह और भी लिखते हैं^१ कि 'जो वस्त्रादि ग्रन्थ रहित हैं वे निर्ग्रन्थ हैं और जो वस्त्रादि ग्रन्थसे सम्पन्न हैं वे निग्रन्थ नहीं हैं—समग्रन्थ हैं, क्योंकि प्रकट है कि बाह्य ग्रन्थके सद्भावमें अन्तर्ग्रन्थ (मूर्छा) नाश नहीं होता। जो वस्त्रादिकके ग्रहणमें भी निर्ग्रन्थता बतलाते हैं उनके स्त्री आदिके ग्रहणमें मूर्छाके अभावका प्रसङ्ग आवेगा। विषयग्रहण कार्य है और मूर्छा उसका कारण है और इसलिये मूर्छारूप कारणके नाश हो जानेपर विषयग्रहणरूप कार्य कदापि सम्भव नहीं है। जो कहते हैं कि 'विषय कारण है और मूर्छा उसका कार्य है' तो उनके विषयके अभावमें मूर्छाकी उत्पत्ति सिद्ध नहीं होगी। पर ऐसा नहीं है, विषयोंसे दूर बनमें रहने वालेके भी मूर्छा देखी जाती है, अतः मोहोदयसे अपने अभीष्ट अर्थमें मूर्छा होती है और मूर्छासे अभीष्ट अर्थका ग्रहण होता है। अतएव वह जिसके है स्वयं उसके निर्ग्रन्थता कभी नहीं बन सकती। अतः जैनमुनि वस्त्रादि ग्रन्थ रहित ही होते हैं।'

सूक्ष्मप्रज्ञ विद्यानन्दके इन युक्तिपूर्ण सुविशद विचारोंसे प्रकट है कि उनकी चर्चा कितनी विवेकपूर्ण और जैनमार्गाविरुद्ध रहती थी और वे नाग्न्यको कितना अधिक महत्त्व प्रदान करते थे तथा मुनिमात्रके लिये उसका युक्ति और शास्त्रसे निष्पन्न समर्थन करते थे। वे यह सदैव अनुभव करते थे कि यदि साधु लज्जा अथवा अन्य किसी कारणसे नाग्न्यपरीषद्को नहीं जीत सकते हैं और इस लिये वस्त्रादि ग्रहण करते हैं तो वे कदापि निर्ग्रन्थ और अप्रमत्त नहीं हो सकते हैं; क्योंकि वस्त्रादिग्रहण तभी होता है जब मूर्छा होती है। मूर्छाके अभावमें वस्त्रग्रहण हो ही नहीं सकता। अतः जैनमार्ग तो पूर्ण नग्नताके आचरण और धारण करनेमें है। जब वे आहार (भिक्षा) के लिये जाते तो वे उसे रत्नत्रयकी आराधनाके लिये ही ग्रहण करते थे और इस बातका ध्यान रखते थे कि वह भिक्षाशुद्धिपूर्वक नवकोटि विशुद्ध हो और इस तरह वे रत्नत्रयकी विराधनासे बचे रहते थे। कदाचित् रत्नत्रयकी विराधना हो जाती तो उसका वे शास्त्रानुसार प्रायश्चित्त भी ले लेते थे। इस तरह मुनि विद्यानन्द रत्नत्रयरूपी भूरि भूषणोंमें सतत आभूषित रहते थे^२

१ "वस्त्रादिग्रन्थसम्पन्नास्ततोऽन्वे नेति गन्वते

बाह्यग्रन्थस्य सद्भावे ह्यन्तर्ग्रन्थो न नश्यति ॥

वे वस्त्रादिग्रहेऽप्याहुर्निर्ग्रन्थत्वं यथोदितम् ।

मूर्छानुद्भूतिस्तेषां स्म्याद्यादानेऽपि किं न तत् ॥

विषयग्रहणं कार्यं मूर्छा स्यात्तस्य कारणम् ।

न च कारणविषयं जातु कार्यस्य सम्भवः ॥

विषयः कारणं मूर्छा तत्कार्यमिति यो वदेत् ।

तस्य मूर्छोदयोऽस्यै विषयस्य न सिद्ध्यति ॥

तस्मान्मोहोदयान्मूर्छा स्वार्थे तस्य ग्रहस्ततः ।

स, यस्यास्ति स्वयं तस्य न नैर्ग्रन्थं कदाचन ॥"—तत्त्वार्थशेखर ० पृ० २०० ।

१ 'स जबतु विद्यानन्दो रत्नत्रयभूतिभूषणः सततम्'—आप्तप० टीका प्रश्न० १५ ३ ।

और अपनी चर्याको बड़ी ही निर्दोष तथा उच्चरूपसे पालते थे। ईसाकी ११ वीं शताब्दीके विद्वान् आ० वादिराजने भी इन्हें 'न्यायविनिश्चयविवरणम्' एक जगह 'अन-वयचरण' विशेषणके साथ समुल्लेखित किया है। यही कारण है कि मुनि-संघमें उन्हें श्रेष्ठ स्थान प्राप्त था और आचार्य जैसे महान् उच्चपदपर भी वे प्रतिष्ठित थे।

गुणपरिचय-दिग्दर्शन

(क) दर्शनान्तरीय अभ्यास

यहाँ विद्यानन्दके कपितय गुणोंका भी कुछ परिचय दिया जाता है। सबसे पहले उनके दर्शनान्तरीय अभ्यासको लेते हैं। आ० विद्यानन्द केवल उच्च चारित्राराधक तपस्वी आचार्य ही नहीं थे, बल्कि वे समग्र दर्शनोंके विशिष्ट अभ्यासी भी थे। वैशेषिक, न्याय, मीमांसा, चार्वाक, सांख्य और बौद्धदर्शनोंके मन्तव्योंको जब वे अपने ग्रन्थोंमें पूर्वपक्षके रूपमें जिस विद्वत्ता और प्रमाणिकतासे रखते हैं तब उससे लगने लगता है कि अमुक दर्शनकार ही अपना पक्ष उपस्थित कर रहा है। वे उसकी ओरसे ऐसी व्यव-थित कोटि-उपकोटियाँ रखते हैं कि पढ़नेवाला कभी उकताता नहीं है और वह अपने आप आगे खिंचता हुआ चला जाता है तथा फल जाननेके लिये उत्सुक रहता है। उदाहरणार्थ हम प्रस्तुतः ग्रन्थके ही एक स्थलको उपास्थित करते हैं। प्रकट है कि वैशेषिकदर्शन ईश्वरको अनादि, सदायुक्त और सृष्टिकर्ता मानता है। विद्यानन्द उसकी ओरसे लिखते हैं:-

‘नन्वीश्वरस्यानुपायसिद्धत्वमनादित्वात्साध्यते। तदनादित्वं च तनुकरणभुवनादौ निमित्त-कारणत्वादीश्वरस्य। न चैदसिद्धम्। तथा हि—तनुकरणभुवनादिकं विवादापक्षं बुद्धिमन्त्रिमित्तकम्, कार्यत्वात्। यत्कार्यं तद्बुद्धिमन्त्रिमित्तकं दृष्टम्, यथा वस्त्रादि। कार्यं वेदं प्रकृतम्, तस्माद् बुद्धिमन्त्रिमित्तकम्। योऽसौ बुद्धिमास्त्वदेतुः स ईश्वर इति प्रसिद्धं साधनं तदनादित्वं साधयत्येव !.....इति वैशेषिकाः समभ्यमंसत।’

अब उनका उत्तरपक्ष देखिये,

‘तेऽपि न समञ्जसत्वाच्च, तनुकरणभुवनादयो बुद्धिमन्त्रिमित्तका इति पक्षस्य व्यापकानुपप्लभेन बाधितत्वात् कार्यत्वादित्येतोः कालात्ययापदिष्टत्वाच्च। तथा हि—तन्वाद्यो न बुद्धिमन्त्रिमित्तकाः तदन्वयव्यतिरेकानुपप्लभत्वात्। यत्र यदन्वयव्यतिरेकानुपप्लभस्तत्र न तन्त्रिमित्तकत्वं दृष्टम्, यथा घटघटीशाराबो-दन्वनादिषु कुबिन्दाद्यन्वयतिरेकाननुविधायिषु न कुबिन्दादिनिमित्तकत्वम्, बुद्धिमदन्वयव्यतिरेका-नुपप्लभश्च तन्वादिषु, तस्माच्च बुद्धिमन्त्रिमित्तकत्वमिति व्यापकानुपप्लभः। तत्कारणकत्वस्य तदन्व-यव्यतिरेकोपप्लभेन व्याप्तत्वात्, कुलालकारणकस्य घटादेः कुलालान्वयव्यतिरेकोपप्लभप्रसिद्धेः सर्वत्र बाधकाभावात्तस्य तद्व्यापकत्वव्यवस्थानात्। न चायमसिद्धः, तन्वादीनामीश्वरव्यतिरेकानुपप्ल-भस्य प्रमाणासिद्धत्वात्। स हि न तावत्कालव्यतिरेकः, शाश्वतिकत्वदीश्वरस्य कदाचिदभावासम्भ-वात्। नापि देशव्यतिरेकः, तस्य विभुत्वेन क्वचिदभावापपत्तेरीश्वराभावे कदाचित्क्वचित्तन्वादिका-र्याभावातिरिचत्वात्।’

उत्तर पक्षमें पूर्वपक्षकी तरह वही शैली और वही पञ्चावयववाक्यप्रयोग सर्वत्र मिलेंगे। हाँ, बौद्धों आदिके पूर्वपक्ष और उत्तरपक्षमें उनकी मान्यतानुसार द्वावयव आदि

वाक्यप्रयोग मिलेंगे । विद्यानन्दका वैशेषिक दर्शनका अभ्यास वस्तुतः विशेष प्रतीत होता है और उसकी विशदतम छटा उनके सभी ग्रन्थोंमें उपलब्ध होती है । वे जब मीमांसादर्शनकी भावना-नियोग और वेदान्तदर्शनकी विधिसम्बन्धी दुरूह चर्चाको अपने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और अष्टसहस्रीमें विस्तारसे करते हैं तो उनका मीमांसा और वेदान्तदर्शनोंका गहरा और सूक्ष्म पाण्डित्य भी विदित हुए बिना नहीं रहता । जहाँ तक हम जानते हैं, जैनवाङ्मयमें यह भावना-नियोग-विधिकी दुरवगाह चर्चा सर्वप्रथम तीक्ष्ण-बुद्धि विद्यानन्दद्वारा ही लाई गई है और इस लिये जैनसाहित्यके लिये यह उनकी एक अपूर्व देन है । मीमांसादर्शनका जैसा और जितना सबल खण्डन तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें पाया जाता है वैसा और उतना जैनवाङ्मयकी अन्य किसी भी उपलब्ध कृतिमें नहीं है । इससे हम विद्यानन्दके मीमांसादर्शन और वेदान्तदर्शनके अभ्यासको जान सकते हैं । न्याय, सांख्य और चार्वाक दर्शनकी विवेचना और उनकी समालोचनासे विद्यानन्दकी उन दर्शनोंकी विद्वत्ता भी भलीभाँति अवगत होजाती है । उनका बौद्धशास्त्रोंका अभ्यास तो इसीसे मालूम होजाता है कि उनके ग्रन्थोंका प्रायः बहुभाग बौद्धदर्शनके मन्तव्योंकी विशद आलोचाओंसे भरा हुआ है और इस लिये हम कह सकते हैं कि उनका बौद्धशास्त्रसम्बन्धी भी विशाल ज्ञान था । इस तरह विद्यानन्द भारतीय समग्र दर्शनोंके गहरे और विशिष्ट अभ्येता थे । संक्षेपमें यों समझिये कि आचार्य विद्यानन्दने कणाद, प्रशस्तकर, व्यामशिव, शङ्कर इन वैशेषिक ग्रन्थकारोंके, अक्षपाद, वात्स्यायन, उद्योतकर इन नैयायिक विद्वानोंके, जैमिनि, शबर, कुमारिलभट्ट, प्रभाकर इन मीमांसक दार्शनिकोंके, ईश्वरकृष्ण, माठर, पतञ्जलि, व्यास इन सांख्य-योग विद्वानोंके, मण्डनमिश्र, सुरेश्वरमिश्र इन वेदान्त विद्वानोंके और नागार्जुन, वसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर, धर्मोत्तर, जयसिंहराशि इन बौद्ध तत्त्वग्रन्थकारोंके ग्रन्थोंको विशेषतया अभ्यस्त और आत्मसात् किया था । इससे स्पष्ट है कि उनका दर्शनान्तरीय अभ्यास महान् और विशाल था ।

(ख) जैनशास्त्राभ्यास

आ० विद्यानन्दको अपने पूर्ववर्ती जैन ग्रन्थकारोंसे उत्तराधिकारके रूपमें जैनदर्शनकी भी पर्याप्त ग्रंथराशि प्राप्त थी । आचार्य गृह्यपिच्छाचार्यका लघु, पर महागम्भीर और जैनवाङ्मयके समग्र सिद्धान्तोंका प्रतिपादक तत्त्वार्थसूत्र, उसकी पूज्यपादीय तत्त्वार्थवृत्ति (सर्वार्थासद्धि), अकलङ्कदेवका तत्त्वार्थवार्तिक और श्वेताम्बर परम्परा में

१ माधवके 'सर्वदर्शनसंग्रह' में जिन सोलह दर्शनोंका वर्णन किया गया है उनमें प्रसिद्ध छह दर्शनोंको छोड़कर शेष दर्शन आ० विद्यानन्दके बहुत पीछे प्रचलित हुए हैं और इस लिये उन दर्शनोंकी चर्चा उनके ग्रन्थोंमें नहीं है । दूसरे, उन शेष दर्शनोंका प्रसिद्ध वैदिक दर्शनोंमें ही समावेश है । यही कारण है कि आ० हरिभद्र आदिने प्रसिद्ध छह दर्शनोंका ही 'षड्दर्शन-समुच्चय' आदिमें संकलन किया है । अतः प्राचीन समयमें प्रसिद्ध छह दर्शन ही भारतीय समग्र दर्शन कहलाते थे । सम्पा० ।

प्रसिद्ध तत्त्वार्थभाष्य ये तीन तत्त्वार्थसूत्रकी टीकाएँ, आचार्य समन्तभद्रस्वामीके देवागम-
अप्तमीमांसा, स्वयम्भूस्तोत्र और युक्त्यनुरासन ये तीन दार्शनिक ग्रन्थ और रत्नकरण्ड-
आवकाचार यह उपासकग्रन्थ उन्हें प्राप्त थे। इसके अतिरिक्त, सिद्धसेनका सन्मत्तिमुत्र,
अकलङ्कदेवके अष्टशती, न्यायविनिश्चय, प्रमाणमग्रह, लघीयस्त्रय, सिद्धिविनिश्चय य
जैनतकग्रन्थ, पात्रस्वामीका त्रिलक्षणकदर्थन, श्रीदत्तका जल्पनिर्णय और वादन्यायावच-
क्षण कुमारनन्दिका वादन्याय ये जनन्यायग्रन्थ उन्हें उपलब्ध थे। इसके अलावा, आ०
भूतबलि तथा पुष्पदन्तकृत षट्खण्डागम, गुणधराचार्यकृत कषायपाहुड, यतिवृषभाचा-
चार्यकृत 'तिलोपपण्णत्ति', कुन्दकुन्दाचार्यकृत प्रवचनसार, पंचास्तिकाय, नियमसार
आदि आगमग्रन्थ और पर्याप्त श्वनाम्बर ग्रन्थ उन्हें सुलभ थे। सैंकड़ों ऐसे भी
जैनाचार्य ग्रन्थकारोंके ग्रन्थ उन्हें प्राप्त थे, जिनका अथवा जिनके ग्रन्थोंका कोई नामा-
ल्लेख न करके केवल उनके वाक्योंको 'उक्तं च' जैसे शब्दोंद्वारा अपने प्रायः सभी
ग्रन्थोंमें उन्होंने उद्धृत किया है। उदाहरणार्थ पत्रपरीक्षामें किन्हीं पूर्वाचार्योंकी कुछ
कारिकाएँ उन्होंने 'तदुक्तं' करके उद्धृत की हैं। और प्रमाणपरीक्षामें 'अत्र संग्रहश्लोकाः'
रूपसे सात कारिकाएँ उपस्थित की हैं जो पूर्वाचार्योंकी हेतुभेदोंका प्रतिपादन
करने वाली हैं। तात्पर्य यह कि जैनदार्शनिक, जैन आगमिक और जैनताकिक
माहित्य भी उन्हें विपुल मात्रामें प्राप्त था और उसका उन्होंने अपने ग्रन्थोंमें खूब
उपयोग किया है तथा अपने जैनदार्शनिक ज्ञानभण्डारको समृद्ध बनाया है।

(ग) सूक्ष्मप्रज्ञादिगुण-परिचय

अब हम विद्यानन्दके सूक्ष्मप्रज्ञता, स्वतन्त्र विचारणा आदि दो-एक गुणोंका
दिग्दर्शन और कराते हैं।

जैनदर्शनमें गुण और पर्याययुक्तको द्रव्य कहा गया है^१। इसपर शङ्का को
गई कि 'गुण' संज्ञा तो जैनेतरोंकी है, जैनोंकी नहीं है। जैनोंके यहाँ तो द्रव्य और
पर्यायरूप ही नस्त्व वर्णित किया गया है और इसीलिये द्रव्यार्थिक तथा पर्यायार्थिक
इन दो ही नयोंका उपदेश दिया गया है। यदि गुण भी कोई वस्तु है तो तद्विषयक तीसरा
गुणार्थिक मूल नय भी होना चाहिये। परन्तु जैनदर्शनमें उसका उपदेश नहीं है ?

इस शङ्काका उत्तर सिद्धसेन, अकलङ्क और विद्यानन्द इन तीनों विद्वान्
ताकिकोंने दिया है। सिद्धसेन कहते हैं^२ कि गुण पर्यायसे भिन्न नहीं है—पर्यायमें
ही 'गुण' शब्दका प्रयोग जैनागममें किया गया है और इसलिये गुण और पर्याय
एकार्थक होनेसे पर्यायार्थिक और द्रव्यार्थिक इन दो ही नयोंका उपदेश है, गुणार्थिक
नयका नहीं, अतः उक्त शङ्का युक्त नहीं है।

अकलङ्कका कहना है^३ कि द्रव्यका स्वरूप सामान्य और विशेष है। और

१ 'गुणपर्ययवद्द्रव्यम्' । —तत्त्वार्थसू० ५-३७ । २ सन्मत्तिसूत्र ३-६, १०, ११, १२,
नं० का भाष्यार्थ । ३ तत्त्वार्थका० ५-३७ पृ० २४३ ।

सामान्य, उत्सर्ग, अन्वय, गुण ये सब पर्यायवाची हैं। तथा विशेष, भेद, पर्याय ये एकार्थक शब्द हैं। उनमें सामान्यको विषय करनेवाला नय द्रव्यार्थिक नय है और विशेषको विषय करनेवाला नय पर्यायार्थिक नय है। सामान्य और विशेष इन दोनोंका अपृथक् सिद्धरूप समुदाय द्रव्य है। इसलिये गुणविषयक भिन्न तीसरा नय नहीं है, क्योंकि नय अंशग्राही है और प्रमाण समुदायग्राही। अथवा, गुण और पर्याय अलग-अलग नहीं हैं—गुणोंका नाम ही पर्याय है। अतः उक्त दोष नहीं है।

सिद्धसेन और अकलंकके इस समाधानके बाद फिर प्रश्न उपस्थित हुआ कि यदि गुण और पर्याय दोनों एक हैं—भिन्न नहीं हैं तो द्रव्यलक्षणमें उन दोनोंका निवेश किस लिये किया जाता है? इस प्रश्नका सूक्ष्मप्रज्ञतासे भरा हुआ उत्तर देते हुए विद्यानन्द कहते हैं^१ कि सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये तो गुणयुक्तको द्रव्य कहा गया है और क्रमानेकान्तके ज्ञानके लिये पर्याययुक्तको द्रव्य बतलाया गया है और इसलिये गुण तथा पर्याय दोनोंका द्रव्यलक्षणमें निवेश युक्त है।

विद्यानन्दके इस युक्तिपूर्ण उत्तरसे उनकी सूक्ष्मप्रज्ञता और तीक्ष्ण बुद्धिका पता चलता है। उनके स्वतंत्र और उदार विचारोंका भी हमें कितना ही परिचय मिलता है। प्रकट है कि अकलङ्कदेव^२ और उनके अनुगामी आ० माणिक्यनन्द^३ तथा लघु अनन्तवीर्य^४ आदिने प्रत्यभिज्ञानके अनेक भेद बतलाये हैं। परन्तु आ. विद्यानन्द अपने ग्रन्थोंमें प्रत्यभिज्ञानके एकत्वप्रत्यभिज्ञान और सादृश्यप्रत्यभिज्ञान ये दो ही भेद बतलाते हैं^५।

आचार्य प्रभाचन्द्रने प्रमेयकमलमार्त्तण्ड (पृ० ४८२-४८७) और न्यायकुमुदचन्द्र (पृ० ७६८-७७६) में जो ब्राह्मणत्व जातिका विस्तृत और विशद स्पष्टण किया है तथा जाति-वर्णकी व्यवस्था गुणकर्मसे की है उनका प्रारम्भ जैनपरम्पराके तर्कग्रन्थोंमें आ० विद्यानन्दसे ही हुआ जान पड़ता है। आ० विद्यानन्दने श्लोकवार्तिक (पृ० ३५८) में संयुक्तक बतलाया है कि गुणों और दोषोंके आधारसे ही आर्यत्व, स्लेच्छत्व आदि जातियाँ व्यवस्थित हैं, नित्य जाति कोई नहीं है। ब्राह्मणत्व, चण्डालत्व आदिको जो नित्य सर्वगत और अमूर्तस्वभाव मानते हैं वह प्रमाणबाधित है। इस तरह उन्होंने अपने उदार विचारोंको भी प्रस्तुत किया है। इससे हम सहजमें जान सकते हैं कि विद्यानन्द एक उच्च तार्किक होनेके साथ स्वतन्त्र और उदार विचारक भी थे।

इसके अलावा वे श्रेष्ठ और प्रामाणिक व्याख्याकार भी थे। आ० गृह्यसिद्ध, स्वामी समन्तभद्र और अकलङ्कदेवके वचनों—पदवाक्यादिकोंका अपने ग्रन्थोंमें जहाँ कहीं व्याख्यान करनेका उन्हें प्रसङ्ग आया है उनका उन्होंने बड़ी प्रामाणिकतासे व्या-

^१ 'गुणवद् द्रव्यमित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये।

तथा पदार्थवद् द्रव्यं क्रमानेकान्तविरुद्धं ॥ २ ॥—तत्त्वार्थरत्नकोक० पृ० ४३८।

^२ देखो, लघोच. का. २। ^३ परोक्षामुल. ३-४ से ३-१०। ^४ देखो, प्रमेय० ३-१०।

^५ तत्त्वार्थरत्नको० पृ० १६०, अष्टस. पृ० २०६, प्रमाणप० पृ० ६६।

ख्यान किया है'। इसके सिवाय आ० विद्यानन्द उत्कृष्ट वैयाकरण, श्रेष्ठ कवि, अद्वितीय वादी, महान् सैद्धान्ती और सच्चे जिनशासनभक्त भी थे। उनके बाद उन जैसा महान् तार्किक और सूक्ष्मप्रज्ञ भारतीय क्षितिजपर—कम-से-कम जैनपरम्परामें तो—कोई दृष्टिगोचर नहीं होता। वे अद्वितीय थे और उनकी कृतियाँ भी आज अद्वितीय बनी हुई हैं।

(घ) विद्यानन्दपर पूर्ववर्ती जैन ग्रन्थकारोंका प्रभाव

आ० विद्यानन्दपर जिन पूर्ववर्ती ग्रन्थकार जैनाचार्योंका विशेष प्रभाव पड़ा है उनमें उल्लेखनीय निम्न आचार्य हैं:—

१ गृद्धपिच्छाचार्य (उमास्वाति), २ समन्तभद्रस्वामी, ३ श्रीदत्त, ४ सिद्धसेन, ५ पात्रस्वामी, ६ भट्टकलङ्कदेव और ७ कुमारनन्दि भट्टारक।

१. गृद्धपिच्छाचार्य—यह विक्रमकी पहली शतीके प्रभावशाली विद्वान् हैं^१। तत्त्वार्थसूत्र इनकी अमर रचना है। इसमें जैन तत्त्वों (जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष इन सात) का और उनके अधिगमोपाय प्रमाण, नय तथा प्रमाणके प्रत्यक्ष-परोक्षरूप दो भेदों और नयोंके नेगम, संप्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवम्भूत इन सात भेदोंका सैद्धान्तिक और दार्शनिक प्रतिपादन किया गया है। विभिन्न स्थलोंमें 'धर्मास्तिकायाभावात्', 'तद्विसर्गादधिगमाद्वा' जैसे सूत्रोंद्वारा तर्कका भी समावेश हुआ है। यह दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों परम्पराओंमें कुछ पाठभेदके साथ समानरूपसे मान्य है और दोनों ही सम्प्रदायके विद्वानोंने इसपर अनेक टीकाएँ लिखी हैं। उनमें आ० पूज्यपादकी तत्त्वार्थवृत्ति (सर्वार्थसिद्धि), अकलङ्कदेवका तत्त्वार्थवार्तिक, प्रस्तुत आप्तपरीक्षाकार आ० विद्यानन्दका तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (सभाष्य), श्रुतसागरसूरिकी तत्त्वार्थवृत्ति और श्वेताम्बर परम्परामें प्रसिद्ध तत्त्वार्थभाष्य ये पाँच टीकाएँ तत्त्वार्थसूत्रकी विशाल, विशिष्ट और महत्वपूर्ण व्याख्याएँ हैं। विद्यानन्दने अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें इसके सूत्रोंको बड़े आदरके साथ उद्धृत किया है। और प्रस्तुत 'आप्तपरीक्षा'का भव्य प्रासाद तो इसीके 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि मङ्गलाचरण पद्यपर खड़ा किया गया है। ग्रन्थकारने अपने ग्रन्थोंमें सिर्फ एक ही जगह (तत्त्वार्थश्लोकवा० पृ० ६ पर) इन आचार्यका 'गृद्धपिच्छाचार्य' नामसे उल्लेख किया है और सर्वत्र 'सूत्रकार' जैसे आदरवाची नामसे ही उनका उल्लेख हुआ है।

२. समन्तभद्रस्वामी—ये विक्रमकी दूसरी-तीसरी शतीके महान् आचार्य हैं^२। ये वीरशामनके प्रभावक, सम्प्रसारक और खास युगके प्रवर्तक हुए हैं। अकलङ्कदेवने इन्हें कलिकालमें स्याद्वादरूपी पुण्योदधिके तीर्थका प्रभावक बतलाया है^३। आचार्य

१ देखो, तत्त्वार्थश्लो० पृ० २४०, २४२, २४४ आदि।

२ देखो, मुस्तारसा०का 'स्वामी समन्तभद्र'। पं० सुखलालजी इन्हें 'भाष्यको स्वोपप्ल माननेके कारण विक्रमकी तीसरीसे पाँचवीं शतीका अनुमानित करते हैं (ज्ञानविन्दुकी प्रस्तावना)।

३ स्वामीसमन्तभद्र और न्यायदी० प्रस्तावना पृ० ८२। ४ अष्टा० पृ० २।

जिनसेनने इनके वचनोंको भ० वीरके वचनतुल्य प्रकट किया है^१ और एक शिलालेखमें^२ तो भ० वीरके तीर्थकी हजारगुनी वृद्धि करनेवाला भी उन्हें कहा है। वास्तवमें स्वामी-समन्तभद्रने वीरशासनकी जो महान् सेवा की है वह जैनवाङ्मयके इतिहासमें सदा स्मरणीय एवं अमर रहेगी। आप्तमीमांसा (देवागम), युक्त्यनुशासन, स्वयम्भूस्तोत्र, रत्नकरण्डभावकाचार और जिनशतक (जिनस्तुतिशतक ये पांच उपलब्ध कृतियाँ इनकी प्रसिद्ध हैं। आ० विद्यानन्दने इनकी आप्तमीमांसा (देवागम) पर अलङ्कृदेवकी अष्टशतीको समाविष्ट करते हुए आठ हजार प्रमाण 'अष्टसहस्री' टीका लिखी है जिसे आप्तमीमांसासंस्कार और देवागमसंस्कार भी कहा जाता है। इनके दूसरे ग्रन्थ युक्त्यनुशासनपर भी आ० विद्यानन्दने 'युक्त्यनुशासनालङ्कार' नामक मध्यमपरिमाणकी अत्यन्त विशद टीका रची है। ग्रन्थकारने अपने सभी ग्रन्थोंमें इनकी देवागम, युक्त्यनुशासन और स्वयम्भूस्तोत्र इन दार्शनिक कृतियोंके उद्धरण दिये हैं। श्लोकवार्तिक पृ० ४६७ में इनके उपासक ग्रंथ रत्नकरण्डभावकाचारका भी प्रायः अनुसरण किया है^३।

३. श्रीदत्त—इनका आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ० २८०) में निम्न प्रकारसे उल्लेख किया है:—

“पूर्वाचार्योऽपि भगवानमुमेव द्विविधं जल्पमावेदितवानित्याह—

द्विप्रकारं जगौ जल्पं तत्त्व-प्रातिमगोचरम् । त्रिषष्टे वादिनां जेता श्रीदत्तो जल्पनिर्णये ॥ ४१ ॥”

इसके पहले विद्यानन्दने यह प्रतिपादन किया है^४ कि वादके दो भेद हैं—१ वीतरागवाद और २ आभिमानीकवाद। वीतरागवाद तत्त्वजिज्ञासुओंमें होता है और उसके

१ हरि. पु० १-३०। २ बेलूरताल्लुकेका शि० नं० १७।

३ तुलना कीजिए—

त्रसहतिपरिहरणार्थं क्षौद्रं पिशितं प्रमादपरिहृतये ।

मद्यं च वर्जनीयं जिनचरणौ शरणमुपयातैः ॥

अल्पफलबहुविघातान्मूलकमार्द्राणि शृङ्गवेराणि ।

नवनीतनिम्बकुसुमं कैतकमित्येवमवहेयम् ॥

यदनिष्टं तद्ब्रतयेद्यन्नानुपसेव्यमेतदपि जह्यात् ।

आभिसन्धिकृता विरतिर्विषयाद्योग्याद्ब्रतं भवति ॥”

—रत्नक० भाव० श्लो० ८४, ८५, ८६ ।

“भोगपरिभोगसंख्यानं पंचविधम्, त्रसघातप्रमादबहुवधानिष्टानुपसेव्यविषयभेदात् । तत्र मद्य-मांसं त्रसघातजं तद्विषयं सर्वदा विरमणं विशुद्धिदम् । मद्यं प्रमादनिमित्तं तद्विषयं च विरमणं संविषेयम्, अन्यथा तदुपसेवनकृतः प्रमादात्सकलव्रतविज्ञोपप्रसङ्गः । केतक्यजुनपुष्पादिमास्यं जन्तुप्रायं शृङ्गवैरमूलकाद्र हरिद्रानिम्बकुसुमादिकमुपदेशकमनन्तकायव्यपदेशं च बहुवधं तद्विषयं विरमणं नित्यं श्रेयः, श्रावकत्वविशुद्धिहेतुत्वात् । यानवाहनादि यद्यस्यानिष्टं तद्विषयं परिभोगविरमणं यावज्जीवं विषेयम् । चित्रवस्त्राद्यनुपसेव्यमसत्यशिष्टसेव्यत्वात्, तदिष्टमपि परित्याज्यं शाश्वदेव ।” —तत्त्वार्थश्लो० पृ० ४६७ ।

४ देखो, तत्त्वार्थश्लो० पृ० २८० ।

वादी तथा प्रतिवादी दो अङ्ग हैं। तथा आभिमानिक वाद जिगीषुओंमें होता है और उसके वादी, प्रतिवादी, सभापति और प्राश्निक ये चार अङ्ग हैं। इस आभिमानिक-वादके भी दो भेद हैं— १ तात्त्विकवाद और २ प्रातिभवाद। अपने इस प्रतिपादनको प्रमाणित करनेके लिये उन्होंने उक्त उल्लेख किया है। उसमें कहा गया है कि पूर्वोक्त भगवान् श्रीदत्तने भी अपने जल्पनिर्णयमें वही दो प्रकारका जल्प—वाद बतलाया है— १ तात्त्विक और २ प्रातिभ। उक्त उल्लेखमें विद्यानन्दने इन्हें '६३ वादियोंका जेता' भी कहा है। इससे प्रतीत होता है कि 'जल्पनिर्णय' नामक महत्वपूर्ण ग्रन्थके कर्ता और ६३ वादियोंके जेता श्रीदत्ताचार्य बहुत प्रभावशाली वादी और तार्किक हुए हैं तथा वे विद्यानन्दके बहुत पहले हो चुके हैं। आदिपुराणकार आचार्य जिनसेन (वि० की ६ वीं शताब्दि) ने^१ भी आदिपुराणके आरम्भमें इनका सश्रद्ध स्मरण किया है और उन्हें वादिगर्जोंका प्रभेदन करनेवाला सिंह लिखा है। आचार्य पूज्यपादने अपने जैनैन्द्रव्याकरणके 'गुण्ये श्रीदत्तस्य स्त्रियाम् । १-४-३४' सूत्रद्वारा एक श्रीदत्तका समुल्लेख किया है^२। यदि ये श्रीदत्त प्रस्तुत श्रीदत्त हों तो ये पूज्यपाद (वि० की छठी शताब्दी)से भी पूर्ववर्त्ती ज्ञात होते हैं। चार आरातीय आचार्योंमें भी एक श्रीदत्तका नाम है जिनका समय बीरनिर्वाणसं० ७०० (वि० सं० २३०) के लगभग बतलाया जाता है^३। श्रद्धेय पं० नाथूरामजी प्रेमोकी^४ सम्भावना है कि ये आरातीय श्रीदत्त जल्पनिर्णयके कर्ता श्रीदत्तसे भिन्न होंगे। आ० अकलङ्कदेवने अपने 'सिद्धाविनिश्चय'में एक 'जल्पसिद्धि' नामका प्रस्ताव रखा है और उसमें छलादिदूषण रहित जल्पको वाद बतलाकर दोनोंको एक प्रकट किया है तथा विद्यानन्दके^५ उल्लेखानुसार उसमें उन्होंने तात्त्विक वादमें जय कही है। अतः सम्भव है कि श्रीदत्तके जल्पनिर्णयका अकलङ्कके 'जल्पसिद्धि' प्रस्तावपर प्रभाव हो। इस तरह आ० श्रीदत्तका समय वि० की तीसरीसे पांचवीं शताब्दीका मध्यकाल जान पड़ता है।

४. सिद्धसेन—स्वामी समन्तभद्रके बाद और अकलङ्कदेवके पूर्व इनका उदय हुआ है। ये जैन परम्पराके प्रभावशाली जैन तार्किक हैं। ये जैनवाङ्मयमें सिद्धसेन दिवाकरके नामसे विशेष विश्रुत हैं^६। इनका 'सन्मत्तिसूत्र' नामका महत्वपूर्ण ग्रन्थ स्वामी समन्तभद्रकी आप्तमीमांसाकी तरह बहुत प्रसिद्ध है। इसमें उन्होंने स्वामी समन्तभद्रद्वारा प्रतिष्ठित स्याद्वाद और अनेकान्तवादका नयोंके विरुद्ध और विस्तृत विवेचन पूर्वक विभिन्न नयोंमें विभिन्न दर्शनोंका समावेश करके समर्थन किया है अर्थात् स्वामी समन्तभद्रने जो आप्तमीमांसामें निरपेक्ष नयोंको मिथ्या और सापेक्ष नयोंको सम्यक् बतलाकर अनेकान्तवादकी प्रतिष्ठा की है उसीका समर्थन आ० सिद्धसेन दिवाकरने अपने हेतुवादद्वारा इसमें किया है और एक-एक नयको लेकर स्वड़े हुए विभिन्न दर्शनोंके

१ 'श्रीदत्ताय नमस्तस्मै तपःश्रीशैलमूर्तये । कण्ठोरवाचिनं येन प्रवादीभप्रभेदिने॥' १-४६ ।

२, ३, ४, 'जैनसाहित्य और इतिहास' पृ० ११०, १२० ।

५ "तत्रेह तात्त्विके वादेऽकलङ्कैः कथितो जयः ।

स्वपक्षसिद्धिरेकस्य निग्रहोऽन्यस्य वादिनः ॥ ४६ ॥" —तत्त्वार्थरत्नो० पृ० २८१ ।

६ देखो, इतिभद्र (८ वीं, ९ वीं शती) कृत तत्त्वार्थवृत्ति पृ० २३ ।

समन्वयकी अद्भुत प्रक्रिया प्रस्तुत की है। वास्तवमें जैनवाङ्मयमें जो उल्लेखनीय कृतियाँ हैं उनमें एक यह भी है। स्वामी वीरसेनने अपनी विशाल टीका बचलामें इसके वाक्योंको प्रमाणरूपमें प्रस्तुत किया है^१ और उसे 'सूत्र' रूपसे उल्लेखित किया है। अकलङ्कदेवने इनके इसी ग्रन्थगत केवलीके ज्ञान-दर्शन-अभेदवादकी, जो इन्हीं आ० सिद्धसेनद्वारा प्रतिष्ठित हुआ है, अपने तत्त्वार्थवार्तिक (पृ० २५७) में आलोचना की है। आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ० ३) में इनके इसी सन्मतिसूत्रके तीसरे काण्डगत "जो हेतुवायपक्कम्मि" आदि ४५ वीं गाथा उद्धृत की है। एक दूसरी जगह (तत्त्वार्थश्लो० पृ० ११४) 'जावदिया बयणवहा तावदिया होति बयणया' (सन्म० ३-४७) गाथाका संस्कृत रूपान्तर भी दिया है। न्यायावतार और द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशतिका ये दो ग्रन्थ भी इन्हीं सिद्धसेनके समके जाते हैं। परन्तु ये तीनों ग्रन्थ एक-कट्टक प्रतीत नहीं होते। न्यायावतारमें धर्मकीर्ति (ई० ६३५) के प्रमाणवार्तिक और न्यायबिन्दुगत शब्द और अर्थका अनुसरण पाया जाता है^२। इसके अलावा, कुमारिल^३ और पात्रस्वामी^४ का भी अनुसरण किया गया है। और ये तीनों विद्वान् ईसाकी सातवीं शताब्दीके माने जाते हैं। अतः न्यायावतार और उसके कर्ताका उनके बादका अर्थात् ८ वीं शतीका होना चाहिए। अकलङ्कदेवने सन्मतिसूत्रगत केवलीके ज्ञान-दर्शनोपयोगके अभेदवादका खण्डन किया है और पूज्यपादने केवल पूर्वागत केवलीके ज्ञानदर्शनोपयोगके युगपत्वादका समर्थन किया है—उन्होंने अभेदवादका खण्डन नहीं किया। यदि अभेदवाद पूज्यपादके पहले प्रचलित हो गया होता तो उनके द्वारा उसका आलोचन सम्भव था। अतः सन्मतिसूत्र और उसके कर्ताका समय अकलङ्क (७ वीं शती) और पूज्यपाद (६ वीं शती) का मध्यवर्ती होना चाहिए अर्थात् ६ ठी का उत्तरार्ध और ७ वींका पूर्वार्ध (ई० ५७५ से ६५०) उनका समय मानना चाहिए। तीसरी द्वात्रिंशतिकाके १६ वें पद्यका पहला चरण पूज्यपाद (६ वीं शती) की सर्वार्थसिद्धिमें उद्धृत है। दूसरे, सन्मतिसूत्रमें केवलदर्शन तथा केवलज्ञानके अभेदवादका प्रतिपादन है और द्वात्रिंशतिकाओंमें उनके युगपत्वादका समर्थन है^५ जो पूर्वागत है। अतः इन दोनों कृतियोंमें विरोध तथा विभिन्न काल है—सन्मतिसूत्र पूज्यपादके उत्तरवर्ती रचना है और द्वात्रिंशत्काएँ (सब नहीं—प्रायः कुछ) उनके पूर्ववर्ती कृतियाँ हैं। इसके सिवाय

१ देखो, बचला, पहली खिल्द पृ० १५, ८०, १४६ ।

२ (क) 'न प्रत्यक्षपरोक्षभ्यां मेयस्यान्यस्य सम्भवः ।

तस्मात् प्रमेयद्वित्वेन प्रमाणद्वित्वमिष्यते ॥'—प्रमाणवा० ३-६३ ।

'प्रत्यक्षं च परोक्षं च द्विधा मेयविनिश्चयात् ।'—न्यायाव० श्लो० १ ।

(ख) 'कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम्'—न्यायबिन्दु पृ० ११ ।

'अनुमानं तदभ्रान्तं प्रमादत्वात् समवयत् ।'—न्यायाव० श्लो० ५ ।

३ देखो, कुमारिलका और न्यायावतारका प्रमाणसूत्रगत 'बाधवर्जित' विशेषण ।

४ देखो, पात्रस्वामीकी 'अन्यथानुपपन्नत्वं' इत्यादि कारिका और न्यायावतारकी 'अन्यथानुपपन्नत्वं हेतुर्लक्ष्यमीरितम्' कारिकाकी तुलना । ५ देखो, बत्तीसी २-२०, २-३०, १-३२ ।

न्यायावतार और सन्मतिसूत्र इन दोनोंका भी द्वात्रिंशत्काओंके साथ विरोध है। प्रकट है कि न्यायावतार और सन्मतिसूत्रमें मति और श्रुत दोनोंको अभिन्न नहीं बतलाया—दोनों वहाँ भिन्नरूपमें ही निर्दिष्ट हैं। परन्तु निश्चयद्वा. (१६) में मति और श्रुत दोनोंको अभिन्न प्रतिपादन किया गया है^१। यदि ये तीनों कृतियाँ एक व्यक्तिकी होतीं तो उनमें परस्पर विरुद्ध प्रतिपादन न होता। मालूम होता है कि यह बात प्रज्ञानयन पं० सुखलालजीकी दृष्टिमें भी आयी है और इसलिये उन्होंने उसके समन्वयका प्रयास करते हुए लिखा है कि 'यद्यपि दिवाकरश्रीने अपनी बत्तीसी (निश्चय. १६) में मति और श्रुतके अभेदको स्थापित किया है फिर भी उन्होंने चिरप्रचलित मति-श्रुतके भेदकी सर्वथा अवगणना नहीं की है। उन्होंने न्यायावतारमें आगम प्रमाणको स्वतंत्ररूपसे निर्दिष्ट किया है। जान पड़ता है इस जगह दिवाकरश्रीने प्राचीन परम्पराका अनुसरण किया है और उक्त बत्तीसीमें अपना स्वतंत्र मत व्यक्त किया है^२।' परन्तु उनका यह समन्वय बुद्धिको नहीं लगता। कोई भी स्वतन्त्र विचारक अपने स्वतन्त्र विचारको प्राचीन परम्पराकी अवगणनाके भयसे एक जगह उसका त्याग और दूसरी जगह अत्याग नहीं कर सकता। आ० विद्यानन्दने श्लोकवार्त्तिकमें प्रत्यभिज्ञानके दो भेद प्रतिपादन किये हैं और यह उनका स्वतन्त्र विचार है—अकलङ्कदेव आदिसे उनका यह भिन्न मत है। परन्तु उन्होंने प्राचीन परम्पराकी अवगणनाके भयसे किसी कृतितमें अपने इस स्वतन्त्र विचारको नहीं छोड़ा है—उनके अपने दूसरे ग्रन्थों (अष्टस-हस्री आदि) में भी प्रत्यभिज्ञानके दो ही भेद प्रतिपादित हैं। अतः दिवाकरश्री अपने स्वतन्त्र विचारको सब जगह एकरूपमें ही रखनेके लिये स्वतन्त्र थे। अतः उक्त तीनों ग्रन्थ एक सिद्धसेनकृत मालूम नहीं होते—उन्हें विभिन्नकालवर्ती तीन सिद्धसेनकृत अथवा तीन विद्वानोंकृत होने चाहिये। इससे 'न्यायावतार'को सन्मति-सूत्रकार सिद्धसेनकी रचना माननेमें जो असङ्गति और वेमेलपना आता है वह नहीं आवेगा। विद्वानोंको इसपर सूक्ष्म और निष्पक्ष विचार करना चाहिये।

५. पात्रस्वामी—इनका दूसरा नाम पात्रकेसरी भी है। ये बौद्ध विद्वान् दिङ्नाग (३४५-४२५ ई०) के उत्तरवर्ती और अकलङ्कदेव (७ वीं शतीके) पूर्ववर्ती अर्थात् छठी, सातवीं शताब्दीके प्रौढ विद्वानाचार्य हैं। इन्होंने दिङ्नागके त्रिलक्षण हेतुका खण्डन करनेके लिये 'त्रिलक्षणव्युत्पत्ति' नामका महत्वपूर्ण तर्कग्रन्थ रचा है, जो आज अनुपलब्ध है और जिसके उद्धरण तत्त्वसंग्रहादि विविध ग्रन्थोंमें पाये जाते हैं। त्रिलक्षण हेतुका खण्डन करनेवाली 'ग्रन्थानुपपत्तत्वं यत्र तत्र अवेयं किम्।' आदि सुप्रसिद्ध कारिका इन्हींकी है। अकलङ्कदेवने इस कारिकाको न्यायविनिश्चय (का० ३२३ के रूपमें) दिया है और सिद्धिविनिश्चयके 'हेतुलक्षणसिद्धि' नाम के छठवें प्रस्तावके आरम्भमें उसे स्वामी (पात्रस्वामी) का 'अमलालीढ पद' कहा है। बौद्धविद्वान् शान्तरक्षितने भी अपने तत्त्वसंग्रहमें उसे तथा उनकी कितनी ही दूसरी कारिकाओंको

१ 'वैयर्थ्यातिप्रसङ्गाभ्यां न मत्स्यभ्यधिकं श्रुतम्'-१६-१२। २ ज्ञानवि० प्रस्ता० पृ० २४का फुटनोट।

‘पात्रस्वामी’ के मतरूपसे दी हैं^१। आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थरत्नोक्तवार्त्तिक पृ० २०३ पर ‘तथाह’ और पृ० २०५ में ‘हेतुलक्षणं वार्त्तिककारेणैवमुक्तं’ तथा प्रमाण-परीक्षा पृ० ७२ में ‘तथोक्तं’ शब्दोंके साथ उक्त कारिकाको दिया है। अन्य कितने ही ग्रन्थकारोंने भी इस कारिकाको अपने ग्रन्थोंमें उद्धृत किया है^२। न्यायावतारकार आ० सिद्धसेनने तो उक्त कारिकाको सामने रखकर अपने न्यायवतारकी ‘ग्रन्थानुपपन्नत्वं हेतुलक्षणमीदृशम्’ आदि २२ वीं कारिकाके पूर्वार्द्धका निर्माण ही नहीं किया, बल्कि ‘इदित्युक्तं’ शब्दके प्रयोगद्वारा उसकी प्रसिद्धि एवं अनुसरण भी क्ख्यापित किया है। इस तरह पात्रस्वामीकी उक्त कारिका सम्प्र जैनवाङ्मयमें सुप्रतिष्ठित हुई है। पात्रस्वामीकी दूसरी रचना पात्रकेसरीस्तोत्र (जिनेन्द्रगुणस्तुति) है जो एक स्तोत्रग्रन्थ है और जिसमें आप्तस्तुतिके वहाने सिद्धान्तमत्तका प्रतिपादन किया गया है। इसमें कुल ५० पद्य हैं जो अत्यन्त गम्भीर और मनोहर हैं। इसपर एक संस्कृत टीका भी है। इस टीकाके साथ यह स्तोत्र माणिक्यचन्द्रग्रन्थमालासे तत्त्वानुशासनादिसंग्रहमें प्रकाशित हो चुका है और केवल मूल प्रथमगुच्छकमें तथा मराठी अनुवाद सहित ‘श्रीपुरपार्वनाथस्तोत्र’ के साथ प्रकट हो गया है। संस्कृतटीकाकारने इस स्तोत्रका दूसरा नाम ‘बृहत्तर्पचनमत्तकारस्तोत्र’ भी दिया है।

६. भट्टाकलङ्कदेव—ये विक्रमकी सातवीं शतीके महान् प्रभावशाली और जैनवाङ्मयके अतिप्रकाशमान उज्ज्वल नक्षत्र हैं। जैनसाहित्यमें इनका वही स्थान है जो बौद्ध-साहित्यमें धर्मकीर्त्तिका है। जैनपरम्परामें ये ‘जैनन्यायके प्रस्थापक’के रूपमें स्मृत किये जाते हैं। इनके द्वारा प्रतिष्ठित ‘न्यायमार्ग’ पर ही उत्तरवर्त्ती सम्प्र जैन तार्किक चले हैं। आगे जाकर तो इनका वह न्यायमार्ग ‘अकलङ्कन्याय’के नामसे ही प्रसिद्ध होगया। तत्त्वार्थवार्त्तिक, अष्टशती, न्यायविनिश्चय, लघीयस्त्रय और प्रमाणसंग्रह आदि इनकी अपूर्व और महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं। ये प्रायः सभी दार्शनिक कृतियाँ हैं और तत्त्वार्थवार्त्तिक-भाष्यको छोड़कर सभी गूढ़ एवं दुरवगाह हैं। अनन्तबीर्वादि टीकाकारोंने इनके पदोंकी व्याख्या करनेमें अपनेको असमर्थ बतलाया है। वस्तुतः अकलङ्कदेवका वाङ्मय अपनी स्वाभाविक अटिलताके कारण विद्वानोंके लिये आज भी दुर्गम और दुर्बोध बना हुआ है, जबकि उनपर टीकाएँ भी उपलब्ध हैं। विद्यानन्दने पद-पदपर इनका अनुसरण किया

१ देखो, का० १३६४ से १३७६ तककी १६ कारिकाएँ। तत्त्वसंग्रहकारने जिस शैलीसे इन १६ कारिकाओंको, जिनके मध्यमें ‘ग्रन्थानुपपन्नत्वं’ (१३६६) प्रसिद्ध कारिका भी है, वहां दिया है उससे ये सोझाह कारिकाएँ ‘त्रिलोकचक्रदर्शन’ से उद्धृत हुई प्रतीत होती हैं और इस लिये ये सब पात्रस्वामीकी ही कृति जान पड़ती हैं।—सम्पा०।

२ देखिये, अनन्तबीर्वाकृत सिद्धिचि० टी० जि० प० ८६३५। अथवा दे० प० १८२३, जैन-तर्कवा० पृ० १३२, सूत्रकृ० टी० २२२, प्रमाणमी० पृ० ४०, सम्प्रतिसूत्रटी० पृ० ६६ और २६६, स्वा० रत्नाव० पृ० ४२१।

है। अकलङ्कदेवकी अष्टशतीके गहरे प्रकाशमें ही उन्होंने अष्टसहस्री निर्मित की है और उसके द्वारा अष्टशतीके पद-वाक्यों और सिद्धान्तोंका सबल समर्थन किया है। विद्यानन्दको यदि अकलङ्कदेवका तत्त्वार्थवार्तिक न मिलता तो उनके श्लोकवार्तिकमें वह विशिष्टता न आती जाँ उसमें है। अकलङ्कदेवको उन्होंने एक जगह 'महाव न्यायवेत्ता' तक कहा है^१। वस्तुतः अकलङ्कदेवके प्रति उनकी श्रद्धा और पूज्यबुद्धिके उनके ग्रन्थोंमें जगह जगह दर्शन होते हैं और सर्वत्र अकलङ्कदेवके सूत्रात्मक कथनपर किया गया उनका विशद भाष्य मिलता है। इसतरह आ. भट्टाकलङ्कदेवका उनपर असाधारण प्रभाव है और इस प्रभावमें ही उन्होंने अपनी अलौकिक प्रतिभाको जागृत किया है।

७. कुमारानन्द भट्टारक^२—ये अकलङ्कदेवके उत्तरवर्ती और आ० विद्यानन्दके पूर्ववर्ती अर्थात् ८वीं, ९वीं शताब्दीके विद्वान् हैं। विद्यानन्दने इनका और इनके 'वादन्याय' का अपने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, प्रमाणपरीक्षा और पत्रपरीक्षामें नामोल्लेख किया है तथा 'वादन्यायसे कुछ कारिकाएँ भी उद्धृत की हैं। एक जगह तो विद्यानन्दने इन्हें 'वादन्यायविचक्षण' भी कहा है^३। इससे उनका वादन्यायवैशारद्य जाना जाता है। इनका 'वादन्याय' नामका महत्वपूर्ण तर्कग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है, जिसके केवल उल्लेख ही मिलते हैं। बौद्ध विद्वान् धर्मकीर्त्तिने भी 'वादन्याय' नामका एक तर्क-ग्रन्थ बनाया है और जो उपलब्ध भी है। आश्चर्य नहीं, कुमारानन्दके वादन्यायपर धर्मकीर्त्तिके वादन्यायके नामकरणका असर हो और उसीसे उन्हें अपना वादन्याय बनानेकी प्रेरणा मिली हो।

(ठ) विद्यानन्दका उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंपर प्रभाव

अब हम आ० विद्यानन्दके उत्तरवर्ती उन ग्रन्थकार जैनाचार्योंका भी थोड़ा-सा परिचय दे देना आवश्यक समझते हैं जिनपर विद्यानन्द और उनके ग्रन्थोंका स्पष्ट प्रभाव पड़ा है। वे ये हैं:—

१ माणिक्यनान्द, २ वादिराज, ३ प्रभाचन्द्र, ४ अभयदेव, ५ देवसूरि, ६ हेमचन्द्र, ७ अभिनव धर्मभूषण और ८ उपाध्याय यशोविजय आदि।

१. माणिक्यनान्द—ये नान्दसंघके प्रमुख आचार्योंमें हैं। विन्ध्यगिरिके शिलालेखोंमेंसे सिद्धरवस्तीमें उत्तरकी ओर एक स्तम्भपर जो विस्तृत शिलालेख^४ उत्कीर्ण है और जो शक सं० १३२०, ई० सन् १३६८ का है उसमें नान्दसंघके जिन आठ आचार्योंका उल्लेख है उनमें आ० माणिक्यनान्दका भी नाम है^५। ये अकलङ्कदेवकी कृतियोंके मर्मज्ञ और अध्येता थे। इनकी एकमात्र कृति 'परीक्षामुख' है। यह परीक्षामुख अकलङ्कदेवके जैनन्यायग्रन्थोंका दोहन है और जैनन्यायका अपूर्व तथा प्रथम गद्यसूत्र-

१ देखो, तत्त्वार्थश्लो० पृ० २००। २ 'न्यायदीपिका' प्रस्तावना पृ० ८०।

३ 'कुमारनन्दिनश्चाह्वयदिन्यायविचक्षणाः।'—तत्त्वार्थश्लो० पृ० २८०।

४ देखो शि० नं० १०२ (२५४), शिलालेखसं० पृ० २००।

५ यथा—'विद्या-दामेन्द्र-पद्मामर-वसु-गुण-माणिक्यनन्दाह्वयारच।'।

ग्रन्थ है। यद्यपि अकलङ्कदेव जैनन्यायकी प्रस्थापना कर चुके थे और कारिकात्मक अनेक महत्वपूर्ण न्यायविषयक सूट प्रकरण भी लिख चुके थे। परन्तु गौतमके न्यायसूत्र, दिङ्नागके न्यायमुख, न्यायप्रवेश आदिकी तरह जैनन्यायको सूत्रबद्ध करनेवाला 'जैनन्यायसूत्र' ग्रन्थ जैनपरम्परामें अबतक नहीं बन पाया था। इस कमीकी पूर्ति सर्वप्रथम आ० माणिक्यनन्दिने अपना 'परीक्षामुखसूत्र' लिखकर की जान पड़ती है। उनकी यह अपूर्व अमर रचना भारतीय न्यायग्रन्थोंमें अपना विशिष्ट स्थान रखती है। प्रमेयरत्नमालाकार लघु अनन्तवीर्य (वि० ११वीं, १२वीं शती) ने तो इसे अकलङ्कके वचनरूप समुद्रको मथकर निकाला गया 'न्यायविद्यामृत'—न्यायविद्यारूप अमृत बतलाया है। वस्तुतः इसमें अकलङ्कदेवके द्वारा प्रस्थापित जैनन्याय, जो उनके विभिन्न न्यायग्रन्थोंमें विप्रकीर्ण था, बहुत ही सुन्दर ढंगसे प्रथित किया गया है। उत्तरवर्ती आ० वादि देवसूरिके प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार और आ० हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसा पर इसका अमिट प्रभाव है^१। वादि देवसूरिने तो इसका शब्दशः और अर्थशः पर्याप्त अनुसरण किया है। इस ग्रन्थपर आ० प्रभाचन्द्रने १२ हजार प्रमाण 'प्रमेयकमलमार्त्तण्ड' नामकी विशालकाय टीका लिखी है। इनके कुछ ही पीछे आ० लघु अनन्तवीर्यने प्रसन्न रचनाशैलीवाली 'प्रमेयरत्नमाला' नामकी मध्यम परिमाणयुक्त सुविशद टीका लिखी है। इस प्रमेयरत्नमालापर भी अजितसेनाचार्यकी न्यायमणिदीपिका^२, पण्डिताचार्य चारुकीर्ति नामके एक अथवा दो विद्वानोंकी अर्थप्रकाशिका^३ और प्रमेयरत्नमालालङ्कार^४ ये तीन टीकाएँ उपलब्ध होती हैं और जो अभी अमुद्रित हैं। परीक्षामुखसूत्रके प्रथम सूत्रपर शान्तिवर्णिकी भी एक प्रमेयकण्ठिका^५ नामक अति लघु टीका पाई जाती है, यह भी अभी अप्रकाशित है।

आ० माणिक्यनन्दिका समय

यहाँ हमें आ० माणिक्यनन्दिके समय-सम्बन्धमें कुछ विशेष विचार करना इष्ट है। आ० माणिक्यनन्दि लघु अनन्तवीर्यके उल्लेखानुसार अकलङ्कदेव (५वीं शती) के वाङ्मयके मन्थनकर्ता हैं। अतः ये उनके उत्तरवर्ती और परीक्षामुखटीका (प्रमेयकमलमार्त्तण्ड) कार प्रभाचन्द्र (११वीं शती) के पूर्ववर्ती विद्वान् सुनिश्चित हैं। अब प्रश्न यह है कि इन तीन-सौ वर्षकी लम्बी अवधिका क्या कुछ संकोच हो सकता है ? इस प्रश्नपर विचार करते हुए न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजीने लिखा है^६ कि 'इस लम्बी

१ "अकलङ्कवचोन्मोघेरुद्धे येन धीमता।

न्यायविद्यामृतं तस्मै नमो माणिक्यनन्दिने ॥"—प्रमेयर. पृ. २।

अकलङ्कके वचनोंसे 'परीक्षामुख' कैसे उद्धृत हुआ है, इसके लिये मेरा 'परीक्षामुखसूत्र और उसका उद्गम' शीर्षक लेख देखें, अनेकान्त वर्ष २, किरण ३-४ पृ० ११६-१२८। २ इन ग्रन्थोंकी तुलना कीजिये। ३, ४, ५, ६ देखो, प्रग० सं० पृ० १, ६६, ६८, ७२।

७ देखो, प्रमेयक० मा० प्रस्ता० पृ० २।

अवधिको संकुचित करनेका कोई निश्चित प्रमाण अभी दृष्टिमें नहीं आया । अधिक सम्भव यही है कि ये विद्यानन्दके समकालीन हों और इसलिये इनका समय ई० ६वीं शताब्दी होना चाहिए ।' लगभग यही विचार अन्य विद्वानोंका भी है ।'

मेरी विचारणा

१. अकलङ्क, विद्यानन्द और माणिक्यनन्दिके ग्रन्थोंका सूक्ष्म अध्ययन करनेसे प्रतीत होता है कि माणिक्यनन्दिने केवल अकलंकदेवके न्यायग्रन्थोंका ही दोहन कर अपना परीक्षामुख नहीं बनाया, किन्तु विद्यानन्दके प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा, तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिक आदि तर्कग्रन्थोंका भी दोहन करके उसकी रचना की है । नीचे हम दोनों आचार्योंके ग्रन्थोंके कुछ तुलनात्मक वाक्य उपस्थित करते हैं—

(क) आ. विद्यानन्द प्रमाणपरीक्षामें प्रमाणसे इष्टसंसिद्धि और प्रमाणभाससे इष्टसंसिद्धिका अभाव बतलाते हुए लिखते हैं:—

‘प्रमाणाद्विष्टसंसिद्धिरन्वयाऽतिप्रसङ्गतः ।’—पृ० ६३ ।

आ. माणिक्यनन्दि भी अपने परीक्षामुखमें यही कहते हैं:—

‘प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विषयः ।’—पृ० १ ।

(ख) विद्यानन्द प्रमाणपरीक्षामें ही प्रामाण्यकी झप्पिको लेकर निम्न प्रतिपादन करते हैं:—

‘प्रामाण्यं तु स्वतः सिद्धमभ्यासात्परतोऽन्वया ।’—पृ० ६३ ।

माणिक्यनन्दि भी परीक्षामुखमें यही कथन करते हैं:—

‘तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्च ।’—१-१३ ।

(ग) विद्यानन्द ‘योग्यता’ की परिभाषा निम्न प्रकार करते हैं:—

‘योग्यताविशेषः पुनः प्रत्यक्षरथेष्ट स्वविषयज्ञानावरणधीर्मान्तरावश्योपशमविशेष एव ।’

—प्रमाणप० पृ० ६७ ।

‘स चारमविशुद्धिविशेषो ज्ञानावरणधीर्यन्तरावश्योपशमभेदः स्वार्थप्रमितौ शक्तियोग्यतेति च स्याद्वादिभिरभिधीयते ।’—प्रमाणप० पृ० २२ ।

‘योग्यता पुनर्बेदनस्य स्वावरणविच्छेदविशेष एव’—तत्त्वार्थश्लोक, पृ० २४३ ।

माणिक्यनन्दि भी योग्यताकी उक्त परिभाषाको अपनाते हुए लिखते हैं:—

‘स्वावरणव्योपशममलक्षणयोग्यतया हि प्रतिनिवृत्तमर्थं व्यवस्थापयति ।’—परीक्षामु० २-३ ।

(घ) ऊहाज्ञानके सम्बन्धमें विद्यानन्द कहते हैं:—

‘तथोहस्वापि समुद्भूतौ भूयःप्रत्यक्षानुपलम्भसामग्री बहिरङ्गनिमित्तभूताऽनुमन्यते तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वादुहस्य ।’—प्रमाणप० पृ० ६७ ।

माणिक्यनन्दि भी यही कहते हैं:—

“उपलम्भानुपलम्भनिमित्तं व्याप्तिज्ञानम्बुहः ।

इदमस्मिन्सत्येव भवत्यसति न भवत्येवेति च ।

यथाऽग्नावेव धूमस्तदभावे न भवत्येवेति च ।”

—परीचा० ३-११, १२, १३ ।

(क) विद्यानन्दने अकलङ्क आदिके द्वारा प्रमाणसंग्रहादिमें प्रतिपादित हेतु-भेदोंके संचित और गम्भीर कथनका प्रमाणपरीक्षामें जो विशद भाष्य किया है उसका परीक्षामुखमें प्रायः अधिकांश शब्दशः और अर्थशः अनुसरण है ।

इससे ज्ञात होता है कि माणिक्यनन्दि विद्यानन्दके उत्तरकालीन हैं और उन्होंने विद्यानन्दके ग्रन्थोंका भी खूब उपयोग किया है ।

२. वादिराजसूरि (ई० स० १०२५) ने न्यायविनिश्चयविवरण और प्रमाण-निरूपण ये दो न्यायके ग्रन्थ बनाये हैं और यह भी सुनिश्चित है कि न्यायविनिश्चय-विवरणके समाप्त होनेके तुरन्त बाद ही उन्होंने प्रमाणनिरूपण बनाया है^१ । परन्तु जहाँ आ. विद्यानन्दके ग्रन्थवाक्योंके उद्धरण इनमें पाये जाते हैं^२ वहाँ माणिक्यनन्दि-के परीक्षामुखके किसी भी सूत्रका उद्धरण नहीं है । यदि माणिक्यनन्दि विद्यानन्दके समकालीन अथवा वादिराजके बहुत पूर्ववर्ती होते तो वादिराज विद्यानन्दकी तरह माणिक्यनन्दिके वाक्योंका भी अवश्य उद्धरण देते । इससे यह कहा जा सकता है कि आ. माणिक्यनन्दि आ. वादिराजके बहुत पूर्ववर्ती नहीं हैं—सम्भवतः वे उनके आस-पास समसमयवर्ती हैं और इसलिये उनके ग्रन्थोंमें परीक्षामुखका कोई प्रभाव दृष्टिगोचर नहीं होता ।

३. मुनि नयनन्दिने अपभ्रंशमें एक ‘सुदसणचरित’ लिखा है, जिसे उन्होंने धारामें रहते हुए भोजदेवके राज्यमें वि. सं. ११००, ई. सन् १०४३ में बनाकर समाप्त किया है । इसकी प्रशस्तिमें^३ उन्होंने अपनी गुर्वावली भी दी है और उसमें

१ ‘तन्मिथ्यानुपयोगिनः स्मरणादेः परचादपि किमर्थं निरूपयामिति चेदनुमानमेवेति ब्रूमः । “निवेदयिष्यते चैतत् परचादेव शास्त्रान्तरे (प्रमाणमिथ्या) ।’—न्यायवि० वि. लि. प. ३०६ । २ देखो, न्यायवि. वि. लि. प. ३१ ।

३ इस प्रशस्तिकी ओर मेरा ध्यान मित्रवर पं० परमानन्दजी शास्त्रीने खींचा है और वह मुझे अपने पाससे दी है । मैं उसे सामार यहाँ दे रहा हूँ—

प्रशस्ति—जिण्णदस्स कीरस्स तित्थे महत्ते । महाकुं वडुं दंनप् एतं संते ।
सुणरकाहिहाणो तथा पोमणदि । खमाजुत्त सिद्धत्तं चिसहचंदी ॥
जिणिदागमाहासणो एयचित्तो । तवारणट्ठीए लद्धीयजुत्तो ।
णरिंदामरिंदेहि सोणदवंती । हुऊ तस्स सीसो गणो रामणदो ॥
महापंडु तस्स माणिककचंदी । मुजंगप्पहाऊ इमो णाम छंदी ।
छत्ता—पडमसीसु तहो जायउ जगविकसायउ मुणि णयणदि अणिदउ ।
चरिउ सुदसणणाहो तेण अवाहो विरइउ बुहअहिणदिउ ।

अपना विद्यागुरु माणिक्यनन्दि को बतलाया है तथा उन्हें महापरिहृत और अपने को उनका विद्याशिष्य प्रकट किया है। प्रशस्तिमें उन्होंने यह भी बतलाया है कि धारानगरी उस समय विद्वानोंके लिये प्रिय थी अर्थात् विद्याभ्यासके लिये विद्वान् दूर-दूरसे आकर वहाँ रहते थे और इस लिये वह विद्वानोंकी केन्द्र बनी हुई थी। प्रशस्तिगत वह गुर्वावली इस प्रकार है—

आ० कुन्दकुन्दकी आम्नायमें

पद्मनन्दि

वृषभनन्दि (सम्भवतः चतुर्मुखदेव)

रामनन्दि

माणिक्यनन्दि (महापरिहृत)

नयनन्दि (सुदंशचरित्रके कर्ता)

आ० प्रभाचन्द्र इन नयनन्दि (ई० १०४३) के समकालीन हैं, क्योंकि उन्होंने भी धारा (मालवा) में रहते हुए राजा भोजदेवके राज्यमें आ० माणिक्यनन्दिके परीक्षामुख-पर प्रमेयकमलमार्त्तण्ड नामक विस्तृत टीका लिखी है^१ और प्रायः शेष कृतियाँ भोजदेव^२ (वि० सं० १०७५ से १११०, ई० सन् १०१८ से १०५३) के उत्तराधिकारी धारानरेश

आरामगामपुरवरणिसे । सुपसिद्ध अश्वती ग्रामदेसे ।
सुरवइपुरि छ्व षिबुहषणइद्व । तहि अत्थि चारणवरी गरिद्व ।
रणउद्वर अरिवरसेलवज्ज । रिद्धि देवासुर जणि चोल रज्ज ।
तिहुवणणारायण सिरिणिकेउ । तहि णरवइपुंगम, भोवदेउ ।
मणिगणयहइसियरविगभच्छि । तहि जिणहर पडपि विहार अत्थि ।
णिवविक्कमकालहो ववगएसु । एयारह (११००) संवच्छरसएसु ।^३

‘एत्थ सुदंशचरिए पंचणमोक्कारफलपयासवरे माणिक्यणंदितइविजिसीमुखयणंदिया। रहए’... । संधि १२ ।’

१ देखो, प्रमेयक. मा. का समाप्ति-पुष्पिकावाक्य । २ श्रीचन्द्रने महाकवि पुण्यवन्तके महापुराणका टिप्पण भोजदेवके राज्यमें वि० सं० १०८० में रचा है । तथा भोजदेवके वि० सं० १०७६ और वि० सं० १०७६ के दो दानपत्र भी मिले हैं । अतः भोजदेवकी पूर्वावधि वि० सं० १०७५ होना चाहिए और उनकी मृत्यु वि० सं० १११० के लगभग सम्भाषना की जाती है, क्योंकि भोजदेवके उत्तराधिकारी जयसिंहदेवका वि० सं० १११२ का एक दानपत्र मिला है । देखो विश्वेश्वरनाथ रेडकृत ‘राजाभोज’ पृ० १०२-१०३ । इसलिये उनकी उत्तरावधि वि० सं० १११० है और इस तरह राजा भोजदेवका समय वि० सं० १०७५ से १११० (ई० सन् १०१८ से ई० १०५३) माना जाता है ।

जयसिंहदेवके^१ राज्यमें बनाई हैं। इसका मतलब यह हुआ कि प्रमेयकमलमार्त्तण्ड भोजदेवके राज्यकालके अन्तिम वर्षों—अनुमानतः वि० सं० ११०० से ११०७, ई० १०४३ से १०५०—की रचना होनी चाहिए। और यह प्रकट है कि प्रभाचन्द्र इस समय तक राजा भोजदेवद्वारा अष्टा सम्मान और यश प्राप्त कर चुके थे^२ और इसलिये उस समय ये लगभग ४० वर्षके अवश्य होंगे। यदि शेष रचनाओंके लिए उन्हें ३० वर्ष भी लगे हों तो उनका अस्तित्व वि० सं० ११३७ (ई० सन् १०८०) तक पाया जा सकता है। अतः प्रभाचन्द्रका समय वि० सं० १०६७ से ११३७ (ई० सन् १०१० से १०८०) अनुमानित होता है^३।

विभिन्न शिलालेखोंमें प्रभाचन्द्रके पद्मनन्दि सैद्धान्त^४ और चतुर्मुखदेव^५ ये दो गुरु बतलाये गये हैं और प्रमेयकमलमार्त्तण्ड तथा न्यायकुमुदकी अन्तिम प्रशस्तियोंमें पद्मनन्दि सैद्धान्तका ही गुरुरूपसे उल्लेख है। हाँ, प्रमेयकमलमार्त्तण्डकी प्रशस्तिमें परीक्षामुखसूत्रकार माणिक्यनन्दिका भी उन्होंने गुरुरूपसे उल्लेख किया है^६। कोई आश्चर्य नहीं, नयनन्दिके द्वारा उल्लिखित और अपने विद्यागुरुरूपसे स्मृत माणिक्यनन्दि ही परीक्षामुखके कर्ता और प्रभाचन्द्रके न्यायविद्यागुरु हों। नयनन्दिने अपनेको उनका विद्या-शिष्य और उन्हें महापण्डित घोषित किया है, जिससे प्रतीत होता है कि वे न्याय-शास्त्र आदिके मश विद्वान् होंगे और उनके कई शिष्य रहे होंगे। अतः सम्भव है प्रभाचन्द्र, माणिक्यनन्दिकी प्रख्याति सुनकर दक्षिणसे धारानगरीमें, जो उस समय आजकी काशीकी तरह समस्त विद्याओं और विद्वानोंकी केन्द्र बनी हुई थी और राजा भोजदेवका विद्या-प्रेम सर्वत्र प्रसिद्धि पा रहा था, उनसे न्याय-शास्त्र पढ़नेके लिये आये हों और पीछे वहाँके विद्याभ्यासक्रमय वातावरणसे प्रभावित होकर वहीं रहने लगे हों अथवा वहीके वाशिदा हों तथा बादमें गुरु माणिक्यनन्दिके परीक्षामुखकी टीका लिखनेके लिये प्रोत्साहित तथा प्रवृत्त हुए हों। जब हम अपनी इस सम्भावनाको लेकर आगे बढ़ते हैं तो उसके प्रायः सब आधार भी मिल जाते हैं।

पहला आधार तो यह है कि प्रभाचन्द्रने परीक्षामुख-टीका (प्रमेयकमलमार्त्तण्ड) को आरम्भ करते हुए लिखा है^७ कि 'मैं अल्पज्ञ माणिक्यनन्दिके चरणकमलोंके प्रसाद-से इस शास्त्रको बनाता हूँ। क्या छोटा-सा ऋरोखा सूर्यकी किरणोंद्वारा प्रकाशित

१ ये वि० सं० १११२ (ई० १०५५) के आसपास राजगद्दीपर बंटे थे। देखो, रेड क्लॉट 'राजा भोज' पृ० १०३। २ देखो, शि० नं० ५५ (६६)। ३ इस समयको माननेसे वि० सं० १०७३ में रचे गये अमितागतिके संस्कृत पंचसंग्रहके पद्यका तत्त्वार्थवृत्तिपदविचरकमें उल्लेख होना भी असंभव नहीं है। ४ शि० नं० ४० (६४)। ५ देखो, शि० नं० ५५ (६६)। ६ देखो, प्रशस्तिपद्य नं० ३।

७ 'शास्त्रं करोमि वरमल्पतरावबोधो माणिक्यनन्दिपदपङ्कजसत्प्रसादात्।

अर्थ न कि स्फुटयति प्रकृतं लघीयान्लोकस्य भानुकरबिस्फुरिताद्गवाक्षः॥'

—श्लोक २।

हो जानेसे लोगोंके इष्ट अर्थका प्रकाशन नहीं करता ? अर्थात् अवश्य करता है ।' इससे प्रतीत होता है कि उन्होंने गुरु माणिक्यनन्दिके चरणोंमें बैठकर परीक्षामुख और समस्त इतर दर्शनोक्तो, जिनके माणिक्यनन्दि प्रभाचन्द्रके शब्दोंमें 'अर्णव' थे पढ़ा होगा और उससे उनके हृदयमें तद्गत अर्थका प्रकाशन हो गया होगा और इसलिये उनके चरणप्रसादसे उसकी टीका करनेका उन्होंने साहस किया होगा । गुरुकी कृतिपर शिष्य द्वारा टीका लिखना वस्तुतः साहसका कार्य है और उनके इस साहसको देखकर सम्भवतः उनके कितने ही साथी स्पर्धा और उपहास भी करते होंगे और जिसकी प्रतिष्ठा नि प्रारम्भके तीसरे^१, चौथे^२ और पांचवें^३ पद्योंसे भी स्पष्टतः प्रकट होती है ।

दूसरा आधार यह है कि प्रभाचन्द्रने टीकाके अन्तमें जो प्रशस्ति दी है उसमें माणिक्यनन्दिका गुरुरूपसे ही स्पष्टतया उल्लेख किया है और उनके आनन्द एवं प्रसन्नताकी वृद्धि-कामना की है^४ ।

तीसरा आधार यह है कि टीकाके मध्यमें एक स्थलपर प्रभाचन्द्रने 'इत्यभिप्रायो गुरुणाम्' शब्दोंद्वारा माणिक्यनन्दिको अपना गुरु स्पष्टतः प्रकट किया है और उनके अभिप्रायको प्रदर्शित किया है^५ ।

चौथा आधार यह है कि नयनन्दि, उनके गुरु महापण्डित माणिक्यनन्दि और प्रभाचन्द्र इन तीनों विद्वानोंका एक काल और एक स्थान है ।

पांचवाँ आधार यह है कि प्रभाचन्द्रके पद्मनन्दि सैद्धान्त और चतुर्मुखदेव, जिन्हें वृषभनन्दि भी कहा जाता है, ये दो गुरु बतलाये जाते हैं और ये दोनों ही नयनन्दि (ई० १०४३) के सुदर्शनचरित्रमें भी माणिक्यनन्दिके पूर्व उल्लिखित हैं । अतः नयनन्दिके विद्यागुरु माणिक्यनन्दि, प्रभाचन्द्रके भी न्यायविद्यागुरु रहे होंगे और वे ही परीक्षामुखके कर्त्ता होंगे । एक व्यक्तिके अनेक गुरु होना कोई असंगत भी नहीं है । बादिराज सूरिके भी मतिसागर, हेमसेन और दयापाल ये तीन गुरु थे^६ ।

१ 'ये नूनं प्रथयन्ति नोऽसमगुणः' इत्यादि । २ 'त्यजति न विदधानः कार्य-मुद्विज्य धीमान्' इत्यादि । ३ 'अजडमदोषं दृष्ट्वा' आदि । ४ यथा—
गुरुः श्रीनन्दि-माणिक्यो नन्दिताशेषसज्जनः । नन्दतादुदुरितैकान्तरजाजैनमतार्णवः ॥

—प्रमेयक० प्रश्न० श्लो० ३ ।

५ देखो, प्रमेयकमञ्जुमार्त्तण्ड (नई आवृत्ति पृ० १४८) ३-११ सूत्रकी व्याख्या । इसकी ओर मेरा ध्यान प्रो० दत्तसुख माधवखिबाने आकर्षित किया है जिसके लिये उनका अभारी हूँ ।

६ 'यैरेकान्तकृपालुभिर्मम मनोनेत्रं समुन्मीलितं,

शिखारत्नशलाकया हितपदं परयत्यर्चय परैः ।

ते श्रीमन्मतिसागरो मुनिपतिः श्रीहेमसेनो दया-

पालश्चेति दिवि स्पृशोऽपि गुरवः स्मृत्याऽभिरक्षन्तु माम् ॥२॥'

—न्यायवि. वि. वि. द्वि. प्रस्ताव ।

छठा आधार यह है कि परीक्षामुखकार माणिक्यनन्दि वादिराज (ई० १०२५) ने पूर्ववर्ती प्रतीत नहीं होते, जैसा कि पहले कहा जा चुका है।

इस विवेचनसे यह निष्कर्ष सामने आता है कि माणिक्यनन्दि और प्रभाचन्द्र साक्षात् गुरु-शिष्य थे और प्रभाचन्द्रने अपने साक्षात् गुरु माणिक्यनन्दिके परीक्षा-मुखपर उसीप्रकार टोका लिखी है जिसप्रकार बौद्ध विद्वान् कमलशील (ई० ८५०) ने अपने साक्षात् गुरु शान्तरक्षित (ई० ८२५) के 'तत्त्वसंग्रह' पर 'पञ्जिका' न्याख्या रची है। अतः इन सब आधारों—प्रमाणों और सङ्गतियोंसे परीक्षा-मुखकार आचार्य माणिक्यनन्दि प्रमेयकमलमार्त्तण्ड आदि प्रसिद्ध तर्क-ग्रन्थोंके कर्ता आ० प्रभाचन्द्रके समकालीन अर्थात् वि० सं० १०५० से वि० सं० १११० (ई० सं० ६६३ से ई० १०५३)के विद्वान् अनुमानित होते हैं और उनके परीक्षामुख-का रचनाकाल वि० सं० १०८५, ई० सं० १०२८ (ई० सन् १०२५ में रचे गये वादिराज-के पारवर्तनाथचरितके बाद) के करीब जान पड़ता है। इस समयके स्वीकारसे आ० विश्वानन्द (६वीं शती) के ग्रन्थवाक्योंका परीक्षामुखमें अनुसरण, आ० वादिराज (ई० १०२५) द्वारा अपने ग्रन्थोंमें परीक्षामुख और आ० माणिक्यनन्दिका अनुस्लेख, मुनि नयनान्दि (ई० १०४३) और आ० प्रभाचन्द्र (ई० १०१० से ई० १०८०) के गुरु-शिष्यादि उल्लेखों आदिकी सङ्गति बन जाती है^१। अस्तु।

१, २ वादन्यायका परिशिष्ट।

३ ऊपर नयनान्दिको 'सुदंसाचरित' गत प्रशस्तिपरसे बड़ सम्भावना की गई है कि 'नयन-न्दिने माणिक्यनन्दिकी महापण्डित घोषित किया है जिससे प्रतीत होता है कि वे न्यायशास्त्र आदिके महाविद्वान् होंगे।' इस सम्भावनाका पुष्ट प्रमाण भी मिल गया है। नयनान्दिने अपभ्रंशमें 'सकलविधिविधान' नामक एक ग्रन्थ और बनाया है। उसकी विस्तृत प्रशस्तिमें, जो हालमें पं० परमानन्दजीसे देखनेको मिली है, नयनान्दिने माणिक्यनन्दिको 'महापण्डित' बतलानेके साथ ही साथ उन्हें 'प्रत्यक्ष-परोक्षप्रमाणरूप जलसे भरे, नवरूपी तरंगोंसे गम्भीर और उत्तम सातमङ्गरूप कलखोखोंसे उज्ज्वलित जिनशासनरूपी निर्मल महासरोवरमें अवगाहन करनेवाला भी लिखा है। यथा—

'पञ्चस्व-परोक्षप्रमाणशीरे, शयततरलतरंगावलिगहीरे।

वरसत्तर्भागकल्लोलमाल, जियासासणसरिणिम्मलसुसाल ॥

पंडियचूडामणि विबुद्ध'दु, माणिक्यकण्ठदिउ उप्पय्या कंदु।'

—सकलविधिविधान पं० ६, छन्द १०के बाद।

इससे स्पष्ट है कि नयनान्दिको यहाँ महापण्डित माणिक्यनन्दिके लिये न्यायशास्त्रका भुरन्धर विद्वान् बतलाना अभीष्ट है और वे माणिक्यनन्दि वे ही माणिक्यनन्दि होना चाहिये जो प्रत्यक्ष-परोक्षप्रमाणप्रतिपादक परीक्षामुखके कर्ता हैं।

पण्डित परमानन्दजीसे 'सुदंसाचरित' की एक दूसरी प्रशस्ति भी प्राप्त हुई है। इस प्रशस्तिमें माणिक्यनन्दिकी जो गुरु-परम्परा दी है वह इस प्रकार है—कुन्दकुन्दकी आम्नायमें पद्मनन्दि, पद्मनन्दिके बाद विश्वनन्दि, विश्वनन्दिके बाद नन्दनन्दि, नन्दनन्दिके बाद विरचनन्दि और

२. आ० वादिराज—इन्होंने अपना 'पार्वनाथचरित' नामका काव्यग्रन्थ शक सं० ६४७, ई० १०२५ में समाप्त किया है। अतः इनका समय ई० १००५ सुनिश्चित है। ये कवि और तार्किक दोनों थे। न्यायविनिश्चयविवरण प्रमाणनिर्णय ये दो तत्त्वग्रन्थ और पार्वनाथचरित, यशोधरचरित ये दो काव्यग्रन्थ तथा एकीभावस्तोत्र आदि इनकी रचनाएँ हैं। इन्होंने आ० विद्यानन्दका 'पार्वनाथचरित' और न्यायविनिश्चयविवरण* (अन्तिम प्रशस्ति) में स्मरण किया है और उनके तत्त्वार्थोलङ्कार (तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक) तथा देवागमालङ्कार (अष्टसङ्ख्य) की प्रशंसा करत हुए लिखा है कि 'आश्चर्य है विद्यानन्दके इन दीप्तिमान् अलङ्कारोंको मुनने वालोंके भी अङ्गोंमें दीप्ति (आभा) आजाती है—उन्हें धारण करनेवालोंकी तो बात ही क्या है।' न्यायविनिश्चयविवरणमें ये एक जगह लिखते हैं^३ कि यदि गुणचन्द्रमुनि^४ (?), अनवद्यचरण विद्यानन्द और सज्जन अनन्तवीर्य (रविभद्रशिष्य

विद्यानन्दके बाद वृषभनन्दि हुए। इन वृषभनन्दिका शिष्य रामनन्दि हुआ, जो अशेष ग्रन्थोंका पारगामी था। इनका शिष्य ब्रह्मलोचननन्दि हुआ, जो गुणोंके आवास थे। इन ब्रह्मलोचननन्दि के शिष्य ही प्रस्तुतमें 'महापण्डित' माणिक्यनन्दि थे, जो सुदर्शनचरितकार नयनन्दि (वि० सं० ११००) के गुरु थे और न्यायास्त्रके बड़े विद्वान् थे।

१ "ऋजुसूत्रं स्युर्द्रुतं विद्यानन्दस्य विस्मयः ।

भृएवतामप्यलङ्कारं दीप्तिरङ्गेषु रङ्गति ॥ श्लोक २८ ॥"

२ "विद्यानन्दमनन्तवीर्यमुखदं श्रीपूज्यपादं दया-

पालं मन्मतिभागरं कनकसेनाराध्यमभ्युद्यमी ।

शुद्धयन्नीतिनरेन्द्रमेनमकलङ्कं वादिराजं सदा

श्रीमत्स्वामिसमन्तभद्रमतुलं वन्दे जिनेन्द्रं मुदा ॥२॥"

३ "देवस्य शासनमतीवगभीरमेवसात्वयेतः क इव बोद्धुमतीवदुषः ।

विद्वान्धेद् सद्गुणचन्द्रमुनिं विद्यानन्दोऽनवद्यचरणः सदनन्तवीर्यः ॥

—न्यायवि, वि० लिखित पत्र ३८२ ।

४ मान्यम नहीं, ये गुणचन्द्रमुनि कौन हैं और उन्होंने अकलङ्कदेवके कौन-से ग्रन्थकी व्याख्या की है? शायद यह पद अशुद्ध हो। फिर भी उक्त उल्लेखसे अकलङ्कके शासन-के व्याख्यातारूपमें उन्हें जुदा भ्यांकित जरूर होना चाहिए। विद्यानन्दने अष्टशतीका अष्टसङ्ख्यी द्वारा, अनन्तवीर्यने सिद्धिविनिश्चयका सिद्धिविनिश्चयटीका द्वारा, वादिराजने न्यायविनिश्चयका न्यायविनिश्चयविवरणद्वारा और प्रभाचन्द्रने लघुयस्त्रयका लघुयस्त्रयार्थालंकार (न्यायकुमुदचन्द्र) द्वारा अकलङ्कदेवके शासन (वाङ्मय)का तात्पर्य स्फोट किया है। प्रभाचन्द्र वादिराजके उत्तरवर्ती हैं और इसलिये 'सद्गुणचन्द्रमुनि' पदसे प्रभाचन्द्रका तो प्रहण नहीं किया जा सकता है। अतः इस पदका वाच्य कोई उनसे पूर्ववर्ती अन्य आचार्य होना चाहिए। परन्तु अब तक जैन साहित्यमें विद्यानन्द, अनन्तवीर्य, वादिराज और प्रभाचन्द्र इन चार विद्वानाचार्योंके मित्राद्य अकलङ्कके व्याख्यातारूपमें उनसे पूर्व कोई दृष्टिगोचर नहीं होता। विद्वानोंको इस पदपर विचार करना चाहिए।—सम्पा० ।

अनन्तवीर्य) ये तीनों विद्वान् देव (अकलङ्कदेव) के गम्भीर शासनके तात्पर्यका स्फोट न करते तो उसे कौन समझनेमें समर्थ था ?' प्रकट है कि आ० विद्यानन्दने अकलङ्कदेवकी अष्टशतीके तात्पर्यको अपने अष्टसहस्रीद्वारा प्रकट किया है। इससे ज्ञात होता है कि वादिराजसूरि आचार्य विद्यानन्द और उनके ग्रन्थोंसे काफी प्रभावित थे।

३. आ० प्रभाचन्द्र—ये जैनसाहित्यमें तर्कग्रन्थकार प्रभाचन्द्रके नामसे प्रसिद्ध हैं। पहले कहा जा चुका है कि ये धारा (मालवा) में रहते थे और राजा भोजदेव तथा जयासहदेवके समकालीन हैं। अतः इनका समय ई० १०१० से ई० १०८० अनुमानित है। शिलालेखादिमें इनके पद्मनन्दि सैद्धान्त, चतुर्मुखदेव और माणिक्यनन्दि ये तीन गुरु कह गये हैं। इन्होंने प्रमेयकमलमार्त्तण्ड, न्यायकुमुदचन्द्र, तत्त्वार्थवृत्तिरदविवरण, शाकटायनन्यास, शब्दाम्भोजभास्कर, प्रवचनसारसरोजभास्कर, गद्यआराधनाकथाकोष, रत्नकरण्डभाषकाचारटीका, महाकवि पुष्पदन्तकृत महापुराणका टिप्पण, और समाधितन्त्रटीका आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। इनमें गद्यआराधनाकथाकोष स्वतन्त्र कृति है और शेष टीकाकृतियाँ हैं। विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, आप्रपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंका इनके प्रमेयकमलमार्त्तण्ड और न्यायकुमुदचन्द्रमें सर्वत्र प्रभाव व्याप्त है और उनके स्थल-के-स्थल इनमें पाये जाते हैं। यहाँ हम दोनों आचार्योंके एक-दो ग्रन्थोंके दो स्थलोंको नमूनेके तौरपर नीचे देते हैं:—

‘ननु वादे सतामपि निग्रहस्थानानां निग्रहबुद्ध्योद्भावनभावात् जिगीषास्ति । तदुक्तं—तर्कशब्देन भूतपूर्वगतिन्यायेन वीतरागकथात्वज्ञापनादुद्भावननियमो लभ्यते तेन निदान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्न इति चोत्तरपदयोः समस्तनिग्रहस्थानाद्यपलक्षणार्थत्वादेव प्रमाणबुद्ध्युपरेण छलजातिनिग्रहस्थानानि प्रयुक्तानि न निग्रहबुद्ध्योद्भाव्यन्त किन्तु निवारणबुद्ध्युप तत्त्वज्ञानायावयवः प्रवृत्तिर्न च साधनाभासो दूषणाभावे वा तत्त्वज्ञानहेतुगतौ न तत्प्रयोगो युक्तः इति तदवतर्कसंगतं । जल्पवितण्डयोरपि तथोद्भवनिग्रहप्रसङ्गात्तयोस्तत्त्वान्यसायसरक्षणाय स्वयमभ्युपगमात् । तस्य छलजातिनिग्रहस्थानैः कर्तुं मशक्यत्वात् । परस्य तूष्णीभावात् जल्पवितण्डयोश्छलाद्युद्भावनमिति चेन्न, तथा परस्य तूष्णीभावात्सम्भवादसदुत्तराणामानन्त्यात् ।’—तत्त्वार्थश्लो० पृ० २७६ ।

‘ननु वादे सतामप्येषां निग्रहबुद्ध्योद्भावनभावात् जिगीषास्ति । तदुक्तम्—

“तर्कशब्देन भूतपूर्वगतिन्यायेन वीतरागकथात्वज्ञापनादुद्भावननियमोपलभ्यते ।” [] तेन सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः इति चोत्तरपदयोः समस्तनिग्रहस्थानाद्यपलक्षणार्थत्वाद्वादेऽप्रमाणबुद्ध्युपरेण छलजातिनिग्रहस्थानानि प्रयुक्तानि न निग्रहबुद्ध्योद्भाव्यन्त किन्तु निवारणबुद्ध्युप तत्त्वज्ञानायावयोः प्रवृत्तिर्न च साधनाभासो दूषणाभासो वा तद्वेतुः । अतो न तत्प्रयोगो युक्तः इति । तदप्यसाम्प्रतम् ; जल्पवितण्डयोरपि तथोद्भवनिग्रहप्रसङ्गात् । तयोस्तत्त्वान्यसायसरक्षणाय स्वयमभ्युपगमात् । तस्य च छलजातिनिग्रहस्थानैः कर्तुं मशक्यत्वात् । परस्य

तृष्णीभावाय' जल्पवितण्डयोश्चलाद्युद्भावनमिति चेत्, न; तथा परस्य तृष्णीभावाभावादमदुत्तराणामानन्त्यात् ।'-प्रमेयक० पृ० ६४७ ।

'परतन्त्रोऽसौ हीनस्थानपरिग्रहवत्त्वात्, कामोद्रेकपरतन्त्रवेश्याग्रहपरिग्रह-वच्छ्रोत्रियग्राहणवत् । हीनस्थानं हि शरीरं तत्परिग्रहवांश्च संसारी प्राप्तुं इव । कथं पुनः शरीरं हीनस्थानमात्मनः' इति, उच्यते; हीनस्थानं शरीरम्, आत्मनो दुःखहेतुत्वान्, कस्यचित्काराग्रहवत् । ननु देवशरीरस्य दुःखहेतुत्वाभावात्पक्षाभ्यापको इति चेत्, न; तस्यापि मरणे दुःखहेतुत्वसिद्धेः पक्षव्यापकत्वव्यवस्थानात् ।'-आत्मपरीक्षा. पृष्ठ ३ ।

'तथा हि-परतन्त्रोऽसौ हीनस्थानपरिग्रहवत्त्वात्, मद्योद्रेकपरतन्त्राशुचिस्थान-परिग्रहवद्विशिष्टपुरुषवत् । हीनस्थानं हि शरीरं आत्मनो दुःखहेतुत्वात्कारागारवत् । तत्परिग्रहवांश्च संसारी प्राप्तुं इव । न च देवशरीरे तदभावात्पक्षाभ्याप्तिः, तस्यापि मरणे दुःखहेतुत्वप्रसिद्धेः ।'-प्रमेयकमलमार्त्तण्ड पृष्ठ २४३ ।

निःसन्देह प्रभावचन्द्रको विद्यानन्दके ग्रन्थोंका खूब अभ्यास था और वे उनमें पर्याप्त प्रभावित थे । प्रमेयकमलमार्त्तण्डके प्रथम परिच्छेदके अन्तमें उन्होंने विद्यानन्दका श्लेषरूपमें निम्न प्रकार नामोल्लेख भी किया है:—

'विद्यानन्द-समन्तभद्रगुणतो नित्यं मनोनन्दनम् ।'

४. आ० अभयदेव—इन्होंने सिद्धसेनके सन्मतिसूत्रपर तत्त्वबोधिनी नामकी सुविस्तृत टीका लिखी है । इसमें विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, प्रमाणपरोक्षा आदि ग्रन्थोंका प्रभाव दृष्टिगोचर होता है । सन्मतिसूत्रटीका (पृष्ठ ७४७, ७४६)में विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृष्ठ ४६४) गत वस्त्रादिग्रहणको ग्रन्थ और मूर्खोंका कार्य बतलाने रूप मतका समालोचन भी किया गया प्रतीत होता है । इनका समय विक्रमकी १०वीं शताब्दीका उत्तरार्ध और ११ वींका पूर्वार्ध बतलाया जाता है^१ । परन्तु न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजी इन्हें विक्रमकी ग्यारहवींके उत्तरार्धका विद्वान् माननेमें भी बाधा नहीं समझते^२ । हमारा विचार है कि यदि इनकी सन्मतिसूत्रटीकापर आ० प्रभावचन्द्रके प्रमेयकमलमार्त्तण्डका 'अकल्पित सादर्य' है जैसा कि समझा जाता है^३ तो अभयदेवको प्रभावचन्द्र (ई० १०१० से १०८०) का समकालीन अथवा कुछ उत्तरवर्ती होना ही चाहिये । और उस हालतमें आ० अभयदेवका समय विक्रमकी ग्यारहवीं शताब्दीका अन्तिम पाद और बारहवीं शतीका पूर्वार्ध (वि० सं० १०७५ से ११५०) अनुमानित होता है; क्योंकि पहले हम प्रमाणित कर आये हैं कि आ० प्रभावचन्द्रका प्रमेयकमलमार्त्तण्ड धारानरेश भोजदेवके राज्यकालके अन्तिम वर्षों-वि० सं० ११०० से ११०७ (ई० १०४३ से १०५०) के लगभगकी रचना है । पर ये दोनों आचार्य एक-दूसरेके ग्रन्थोंसे अपरिचित प्रतीत होते हैं; क्योंकि इन ग्रन्थोंमें वर्णित केवलिकवलाहार, सबस्त्रमुक्ति और स्त्रीमुक्ति जैसे साम्प्रदायिक विषयोंके खण्डन-मण्डनमें जो उनकी ओरसे युक्तियाँ प्रतियुक्तियाँ दी गई हैं उनका एक-दूसरेके ग्रन्थोंमें

कोई प्रभाव नहीं देख पड़ता। आ० अभयदेवने तो प्रतिमाभूषण जैसे एक और नये साम्प्रदायिक विषयकी चर्चा की है और उसका कट्टर साम्प्रदायिकताको लिये हुए समर्थन भी किया है। यदि सन्मतिसूत्रटीकाकार आ० अभयदेव आ० प्रभाचन्द्रके पूर्ववर्ती होते और प्रभाचन्द्रको उनकी सन्मतिसूत्रटीका मिली होती तो वे अभयदेवका प्रमेयकमलमार्त्तण्डमें खण्डन अवश्य करते। कम-से-कम इस नये (प्रतिमाभूषण) साम्प्रदायिक विषयकी तो आलोचना अथवा चर्चा जरूर ही करते। पर प्रभाचन्द्रने न उसकी आलोचना की और न चर्चा ही की है। आ० अभयदेवने भी आ० प्रभाचन्द्रके प्रमेयकमलमार्त्तण्डगत उक्त विषयोंकी खण्डन-युक्तियों एवं मुद्दोंका कोई जवाब नहीं दिया और न उनका खण्डन ही किया है। यह असम्भव था कि अभयदेवको प्रभाचन्द्रका प्रमेयकमलमार्त्तण्ड मिलता और वे उनके अपने विरुद्ध साम्प्रदायिक मन्तव्योंका खण्डन न करते। अतः प्रतीत होता है कि इन ग्रन्थकारोंको एक-दूसरेके ग्रन्थ प्राप्त नहीं हुए। और इसका कारण यह जान पड़ता है कि ये दोनों ग्रन्थकार सम्भवतः समकालीन हैं और उनके ग्रन्थ एक कालमें रचे गये हैं। इन ग्रन्थोंमें उपलब्ध 'अकल्पित सादृश्य' तो अन्य ग्रन्थों—'भट्टजयमिहिराशिका तत्त्वोपप्लवसिंह, व्योमशिवकी व्योमवती, जयन्तकी न्यायमंजरी, शान्तरक्षित और कमलशीलकृत तत्त्वसंग्रह और उसकी पंजिका तथा विद्यानन्दके अष्टमहत्वा, तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, प्रमाणपरीक्षा आदि'—का भी हो सकता है, जैसा कि उक्त पंडितजी स्वयं स्वीकार भी करते हैं। हमारा कहना सिर्फ इतना और है कि प्रमेयकमलमार्त्तण्डका सन्मतिसूत्र टीकामें और सन्मतिसूत्रटीकाका प्रमेयकमलमार्त्तण्डमें कोई ऐसा सादृश्य एवं प्रभाव नहीं देख पड़ता जो उन्हींका अपना हो। अतः सम्भव है ये दोनों आचार्य समकालीन हों।

५. आ० वादि देवमूरि—ये जैन तार्किकोंमें प्रमुख तार्किक गिने जाते हैं। विक्रम सं० ११४३ (ई० सं० १०८६) में इनका जन्म और वि० सं० १२२६ (ई० सं० ११६९) में स्वर्गवास कहा जाता है। इन्होंने 'प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार' नामका न्यायसूत्रग्रन्थ और उसपर स्वयं स्याद्वारत्नाकर नामकी विशाल टीका लिखी है। हम पहले कह आये हैं कि इनका प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार आ० माणिक्यनन्दके परीक्षामुखका शब्दशः और अर्थशः अनुसरण है। इसके ६ परिच्छेद तो पराक्षामुखके ६ परिच्छेदोंकी तरह ही हैं और दो परिच्छेद (नयपरिच्छेद तथा वादपरिच्छेद)

१'यद्यपि " भगवत्प्रोक्तमाया न भूषा आभरणादिभिर्विदेया" इति स्वाग्रहावष्टम्भेनो-
भिर्दिगम्बरैरुच्यते तदपि अर्हत्प्रणीतागमापरिज्ञानस्य विजृम्भितमुपकल्पते, तत्करणस्य शुभमभ-
निमित्ततया कर्मव्याप्त्यकारणत्वात् । तथा हि—भगवत्प्रोक्तमाया भूषणाद्यारोपकं कर्मव-
कारणम्, कर्तुं भगवत्प्रसादजनकत्वात् । एवमन्यदपि आगमबाह्यस्वमनीषिकया परपरि-
क्षितमागम-युक्तिप्रदर्शनेन प्रतिषेद्धव्यम्, न्यार्थादशः प्रदर्शितत्वात् । तदवश्यं अनधीनाऽऽश्रुत-
यावदपरिभाषितगततात्पर्यां दिग्वासस इव (एव) आह्लाशां विनोपयन्तीति व्य-
स्थितम् ।'—सन्मति० टी० • पृ० ७२४-७२५ ।

परीक्षामुखसे ज्यादा हैं। इस तरह यह ८ परिच्छेदों का सूत्रग्रन्थ है। सूत्ररचनामें इन्होंने आ० विद्यानन्दके भी तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, प्रमाणपरीक्षा आदि ग्रन्थोंकी सहायता ली है। टीकामें एक जगह विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक और विद्यानन्द महोदयगत धारणालक्षणकी आज्ञावनाका भी प्रयास किया है^१। आ० विद्यानन्द और अनन्तधीयेने अपने पूर्वज अकलङ्कदेव (लघीय० का० ५ तथा वृत्ति^२) का अनुसरण करते हुए धारणाका लक्षण यह बतलाया है कि जो ज्ञान स्मृतिमें कारण होता है वह धारणा है, इसी धारणाको संस्कार कहते हैं और इस तरह उन्होंने अकलङ्ककी तरह धारणा और संस्कारको पर्यायवाची शब्द बतलाया है। इसपर यदि देवगुरुने यह आपत्ति की है कि धारणाको स्मृतिका कारण साक्षात् बतलाते हैं अथवा परम्परा? परम्परा कारण बतलानेमें कोई दोष नहीं है। किंतु साक्षात् कारण बतलानेमें दोष है वह यह कि धारणा प्रत्यक्षरूप ज्ञान है और इसलिये वह स्मृति-काल तक नहीं ठहर सकती है—वह वस्तुनिर्णयके बाद तुरन्त नष्ट होजाता है। अतः धारणा-रूप पर्यायसे परिणत आत्माकी शक्तिविशेष ही, जिसका दूसरा नाम संस्कार है, स्मृतिका साक्षात् कारण है, धारणा नहीं। परन्तु उनकी यह आपत्ति कुछ समझमें नहीं आती; क्योंकि जब वे यह स्वीकार करते हैं कि धारणापर्यायसे परिणत आत्माको शक्ति-विशेष संस्कारसंज्ञक स्मृतिका साक्षात् कारण है तब वे स्वयं भी उस आपत्तिमें मुक्त नहीं रहते। आत्माकी जिस शक्तिविशेषको स्मृतिका कारण मानकर उक्त आपत्तिका वे परिहार करते हैं उस (शक्तिविशेष) का वे संस्कार और धारणा इन शब्दोंद्वारा न कहन करते हैं, इसके अबावा वे उसका कोई निवेचन नहीं कर सके। इस द्वावि० प्राणा-

१ “यत्तु विद्यानन्दः प्रत्यपादयत् । स्मृतिहेतुः स धारणा” इति तत्र स्मृतिहेतुत्वं धारणायाः साक्षात्परम्पर्येण वा विवक्षितम् । ततो धारणारूपपर्यायोपदौकितः पुरुषशक्तिविशेष एव संस्कारपर्यायः स्मृतेरानन्तर्येण हेतुर्न धारणेति । अथ किमिदमसंज्ञसमुपपद्यते । न खलु संस्कारादन्या धारणाऽस्य मता । तथा चायमेव श्लोकवार्त्तिके, ‘अज्ञानात्मकतायां तु संस्कारस्येदितस्य वा । ज्ञानोपादानता न स्याद्गूढादिरिष साऽस्ति च ॥ १ ॥’ इत्यत्र संस्कारशब्देन धारणामेवाभ्यधात् । महोदये च ‘कालान्तराविस्मरणकारणं हि धारणाभिधानं ज्ञानं संस्कारं प्रतीयते’ इति वदन् संस्कारधारणयोरैवाधर्म्यमवचयत् । अनन्तधीर्योऽपि ‘तथानिर्णीतस्य कालान्तरे तथैव स्मरणहेतुस्संस्कारो धारणा इति तदेवावदत् । किमेवं सदतोत्तरनयोः स्मृतिका-ज्ञानन्यायो धर्मविशेषः संस्कार इति सर्ववादिनामविवादेन सिद्धः स धारणात्वेन सम्मतः । तथा चेत्, तर्हि यस्य पदार्थस्य कालान्तरे स्मृतिस्सा इत्यवधारिका धारणा तावत्कालं यावदनुवर्तते इति स्यात् । एतद्वानुपपन्नम् । एवं तर्हि यावत्पटपदार्थसंस्काररूपं प्रत्यक्षं पुरुषे भवेत्तावत्पदार्थान्तरस्य संवेदनमेव न स्यात् । चायोपशमिकोपयोगानां युगपदावविरोधस्याभ्यासपि प्रतिपद्यतात् । तस्मादात्मशक्तिविशेष एव संस्कारापरपर्यायः स्मृतेरानन्तर्येण हेतुः न धारणा । पारम्पर्येण तु तस्यास्तद्धेतुताभिधाने न किंचिद्दृश्यम् ।’ —स्था० रत्ना० पृ० ३४६-३५० ।

२ “धारणा स्मृतिहेतुस्तन्मतिज्ञानं चतुर्विधम् ।

स्मृतिहेतुधारणा संस्कार इति यावत्” —प्रकलङ्कप्र० पृ० २, ३ ।

यामसे तो यही ठीक और संगत है कि धारणा अपरनाम संस्कार स्मृतिका कारण है और यह स्पष्ट है कि आत्मा प्रत्येक पर्यायमें अनुस्यूत रहता है। यह नियम नहीं है कि जो प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है वह सब तुरन्त नष्ट होजाता है, क्योंकि अवधि और मनःपर्यय ज्ञान प्रत्यक्षात्मक होते हुए भी आत्माका अन्वय रहनेसे नियत स्थिति तक स्थिर रहते हैं। यही बात धारणाकी है। वह अपने कारणभूत ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय कर्मके क्षयोपशमविशेषकी अपेक्षासे न्यूनाधिक काल तक आत्मामें बनी रहती है^१। जैनवाङ्मयमें जिसे स्मृतिजनकरूपसे धारणा कहा गया है उसे ही वैशेषिक दर्शनमें^२ स्मृतिजनकरूपसे भावनाख्य संस्कार कहा गया है। 'संस्कार' शब्द दूसरे दर्शनका परिभाषिक शब्द है और धारणा जैनदर्शनका परिभाषिक शब्द है उसका सर्वसाधारणपर अर्थ प्रकट करनेके लिये 'संस्कार' इति शब्द^३ जैसे शब्दोंद्वारा उसे उसका पर्यायवाची सूचित किया जाता है। इतनी विशेषता है कि जैनदर्शनमें उसे ज्ञानात्मक बतलाया गया है क्योंकि उसका स्वसंवेदन प्रत्यक्ष होता है। यदि वह ज्ञानात्मक न हो तो ज्ञानात्मक स्मृति आदिको वह उत्पन्न नहीं कर सकता। अतः वादि देवसूत्रिकी आलोचना सङ्गत प्रतीत नहीं होती।

६. हेमचन्द्र—ये व्याकरण, साहित्य, सिद्धान्त, योग और न्यायके प्रखर विद्वान् थे। इन्होंने इन सभी विषयोंपर विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थ लिखे हैं। प्रमाणमीमांसा इनकी न्यायविषयक विशद रचना है। इसके सूत्र और उनकी स्वोपहृष्टीका दोनों ही सुन्दर और बोधप्रद हैं। न्यायके प्राथमिक अभ्यासीके लिये परीक्षामुख और न्यायदीपिकाकी तरह इसका भी अभ्यास उपयोगी है। यह प्रमेयरत्नमालाकी कोटिका न्यायग्रन्थ है। इसमें प्रमेयकमलमार्त्तण्ड और प्रमेयरत्नमालाका शब्दशः और अर्थशः अनुसरण है ही किन्तु साथमें विद्यानन्दके प्रमाणपरीक्षा, तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक आदि ग्रन्थोंका भी प्रभाव है। ये वि० की १२ वीं, १३ वीं (वि० सं० ११४५ से वि० सं० १२२६, ई० सन् १०८६ से ई० सन् ११७३) शतीके विद्वान् माने जाते हैं^४।

७. लघुसमन्तभद्र—ये विक्रमकी १३ वीं शतीके विद्वान् हैं। इन्होंने विद्यानन्दकी अष्टसहस्रीपर 'अष्टसहस्रीविषमपदतात्पर्य' टीका लिखी है। टीका बिल्कुल साधारण और संक्षिप्त है। यह अभी प्रकाशित नहीं हुई है। इसमें विद्यानन्दके पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंके भी उद्धरण हैं। इससे मालूम होता है कि लघुसमन्तभद्र विद्यानन्द और उनके ग्रन्थोंसे काफी प्रभावित थे।

८. अभिनवधर्मप्रकाश—ये विक्रमकी १५ वीं शताब्दी (वि० सं० १४१५ से वि० सं० १४७५, ई० सन् १३५८ से १४१८) के प्रौढ विद्वान् हैं। इनकी न्यायविषयक

१ ज्ञानको अधिक काल तक स्थिर रखना वीर्यान्तरायकर्मके क्षयोपशमविशेषका कार्य है, यह स्पष्ट है।

२ 'भावनासंज्ञक (संस्कार) एत्यात्मगुणो दृष्टभुतानुभूतेष्वर्थेषु स्मृतिप्रत्यभिज्ञानहेतुर्भवति.....'।—प्रशस्त० भा० पृ० १३६। ३ देखो, प्रमाणमीमांसाकी प्रस्तावना।

४ विशेष परिचयके लिये देखो, लेखकी न्यायदीपिकाकी प्रस्तावना।

उच्चकोटिकी संक्षिप्त एवं विशद रचना न्यायदीपिका सुप्रसिद्ध है। इसमें धर्मभूषणने अनेक जगह तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंके नामोल्लेख पूर्वक उद्धरण दिये हैं, इससे प्रकट है कि अभिनव धर्मभूषण विद्यानन्दके ग्रन्थोंके अच्छे अध्येता थे और वे उनसे प्रभावित थे।

१. उपाध्याय यशोविजय—ये विक्रमकी १८ वीं शताब्दीके प्रतिभाशाली विद्वान हैं। इन्होंने सिद्धान्त, न्याय, योग आदि विषयोंपर अनेक ग्रन्थ लिखे हैं। इनके ज्ञानबिन्दु, जैनतर्कभाषा ये दो तर्कग्रन्थ विशेष प्रसिद्ध हैं। जैनतर्कभाषामें अभिनव धर्मभूषण यतिकी न्यायदीपिकाका विशेष प्रभाव है। इसके अनेक स्थलोंको उन्होंने उसमें अपनाकर अपनी संप्राप्तिक और उदार बुद्धिको प्रकट किया है। आ० विद्यानन्दके अष्टसहस्री, तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, प्रमाणपरीक्षा आदि ग्रन्थोंका इन्हें अच्छा अभ्यास ही नहीं था, बल्कि अष्टसहस्रीपर उन्होंने अष्टसहस्रीतात्पर्यविवरण नामकी नव्यन्यायशैलीप्रपूर्ण विस्तृत व्याख्या भी लिखी है जो वस्तुतः अपने ढंगकी अनोखी है। इससे प्रतीत होता है कि उपाध्याय यशोविजयजी भी विद्यानन्दके ग्रन्थोंसे प्रभावित थे और उनके प्रति उनका विशेष समादर था।

(च) आ० विद्यानन्दकी रचनाएँ

आ० विद्यानन्दकी दो तरहकी रचनाएँ हैं—१ टीकात्मक और २ स्वतन्त्र। टीकात्मक रचनाएँ निम्न हैं:—

१ तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (सभाष्य), २ अष्टसहस्री-देवागमालङ्कार और ३ युक्त्यनुरासनालङ्कार।

स्वतन्त्र कृतियाँ ये हैं:—

१ विद्यानन्दमहोदय, २ आत्मपरीक्षा, ३ प्रमाणपरीक्षा, ४ पत्रपरीक्षा, ५ मत्तयशसनपरीक्षा और ६ श्रीपुरपाशर्वनाथस्तोत्र। इस तरह विद्यानन्दकी ये ६ रचनाएँ प्रसिद्ध हैं। इन सबका परिचय नीचे दिया जाता है।

१. तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक और भाष्य—आ० गृद्धपिच्छके सुप्रसिद्ध 'तत्त्वार्थसूत्र' पर कुमारिलके मीमांसारलोकवार्त्तिक और धर्मकीर्तिके प्रमाणवार्त्तिककी तरह विद्यानन्दने पद्यात्मक तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक रचा है और उसके पद्यवार्त्तिकोंपर उन्होंने स्वयं गद्यमें भाष्य अथवा व्याख्यान लिखा है। यह भाष्य तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिकभाष्य, तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिकव्याख्यान, तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिकालङ्कार और श्लोकवार्त्तिकभाष्य इन नामोंसे कथित होता है। जैनदर्शनके प्राणभूत ग्रन्थोंमें यह प्रथम कोटिका ग्रन्थ-रत्न है। विद्यानन्दने इसकी रचना करके कुमारिल, धर्मकीर्ति जैसे प्रसिद्ध इतर तार्किकोंके जैनदर्शनपर किये गये आपत्तियोंका सबल जवाब ही नहीं दिया, किन्तु जैनदर्शनका मस्तक भी उन्नत किया है। हमें तो भारतीय दर्शन साहित्यमें ऐसा एक भी ग्रन्थ दृष्टिगोचर नहीं होता जो श्लोकवार्त्तिककी ममता कर सके। श्लोकवार्त्तिककी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि इसमें कितनी ही चर्चाएँ अपूर्व हैं। यह ग्रन्थ सेठ रामचन्द्र नाथारङ्गजी द्वारा कोई २६ वर्ष पूर्व १८१८ में एकबार प्रकाशित हो चुका है। परन्तु

अब वह अलभ्य है। दूसरे, वह बहुत ही अशुद्ध एवं त्रुटिपूर्ण छपा है। अतः इस ग्रन्थका शुद्ध एवं सुन्दर दूसरा संस्करण निकलना आवश्यक है।

२. अष्टसहस्री-देवागमालङ्कार—यह स्वामी समन्तभद्रविरचित 'आत्ममीमांसा' अपरनाम 'देवागम' पर लिखी गई विस्तृत और महत्वपूर्ण टीका है। इसमें अकलङ्क-देवके 'देवागम' पर ही रचे गये दुरुह और दुरवगाह 'अष्टशती-विवरण' (देवागमभाष्य) को अन्तःप्रविष्ट करते हुए देवागमकी प्रत्येक कारिकाका व्याख्यान किया गया है। विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमें अष्टशतीको इस प्रकार आत्मसात् कर लिया है कि यदि उसे भेदनिदर्शक अलग टाइपमें न रखा जाय तो पाठक यह नहीं जान सकता कि यह अष्टशतीका अंश है और यह अष्टसहस्रीका। उन्होंने अपनी आगे-पीछे और मध्यकी सान्दर्भिक वाक्यरचनाद्वारा अष्टशतीको अनुस्यूत करके न केवल अपनी प्रतिभाका आश्चर्यजनक चमत्कार दिखाया है अपितु उसके गूढ़ रहस्यको भी अभिव्यक्त किया है। वास्तवमें यदि विद्यानन्द अष्टसहस्री न बनाते तो अष्टशतीका गूढ़ रहस्य उसमें ही छिपा रहता, क्योंकि अष्टशतीका प्रत्येक पद, प्रत्येक वाक्य और प्रत्येक स्थल इतना दुरुह और जटिल है कि साधारण विद्वानोंकी तो उसमें गति ही नहीं हो सकती। अष्टसहस्रीको विद्यानन्दने जो 'कष्टसहस्री' कहा है वह इस अष्टशतीकी मुख्यतासे ही कहा है। यदि किसी तरह उसके पदवाक्यादिका ऊपरी अर्थ लगा भी लिया जाय तो भी उसके हार्दको समझना अत्यन्त कठिन है। विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमें अपनी तलस्पर्शिनी सूक्ष्म बुद्धिसे उसके प्रत्येक पदवाक्यादिका विशद अर्थ खोला है और अकलङ्कदेवके हार्दको प्रकट किया है। देवागम और अष्टशतीके व्याख्यानके अलावा अष्टसहस्रीमें कितना ही नया विचार और विस्तृत चर्चाएँ भी उपस्थित की गई हैं। विद्यानन्दने अष्टसहस्रीके बारेमें लिखा है कि 'हजार शास्त्रोंको सुननेसे क्या, अकेली इस अष्टसहस्रीको सुन लीजिये, उसीसे ही समस्त सिद्धान्तोंका ज्ञान हो जायगा।' वस्तुतः विद्यानन्दका यह लिखना न अतिशयोक्तिपूर्ण है और न गर्वोक्तियुक्त है। अष्टसहस्री स्वयं ही इस बातकी साक्षी है। यह श्लोकवार्त्तिककी तुलनाका ही महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। चूंकि देवागममें दश परिच्छेद हैं, इसलिये उसकी टीका अष्टसहस्रीमें भी दश परिच्छेद हैं। प्रत्येक परिच्छेदका प्रारम्भ और समाप्ति एक-एक सुन्दर पद्यद्वारा किये गये हैं। इसपर लघुसमन्तभद्र (वि० की १३वीं शती) ने 'अष्टसहस्रीविषमपदतात्पर्यटीका' और श्री यशो-विजय (वि० की १०वीं शती) ने 'अष्टसहस्रीतात्पर्यविवरण' नामकी व्याख्याएँ लिखी हैं। यह अष्टसहस्री सेठ नाथारङ्गजी गांधीद्वारा कोई ३२ वर्ष पूर्व सन् १९१५ में एकबार मुद्रित हो चुकी है किन्तु अब वह अप्राप्य है। इसका भी दूसरा संस्करण निकलना चाहिए। श्लोकवार्त्तिक और अष्टसहस्री दोनों पाठ्यक्रममें भी निहित हैं।

१ देखो, अष्टसहस्री प्रशस्ति पद्य नं० २।

२ 'श्रोतव्याऽष्टसहस्री श्रुतैः किमन्यैः सहस्रसंख्यानैः।

विज्ञाचेत ययैव स्वसमयपरसमयसङ्गातः ॥-अष्टस० पृ० १५०।

३. युक्त्यनुशासनालङ्कार—आत्ममीमांसाकार स्वामी समन्तभट्टकी बेजोड़ दूसरी रचना 'युक्त्यनुशासन' है। यह एक महत्वपूर्ण और गम्भीर स्तोत्रग्रन्थ है। इसकी रचना उन्होंने आत्ममीमांसाके बाद की है^१। आत्ममीमांसामें अन्तिम तीर्थङ्कर भगवान् महा-वीरकी परीक्षा की गई है और परीक्षाके बाद उनके आत्म सिद्ध होजानेपर इस (युक्त्यनु-शासन) में उनकी गुणस्तुति की गई है। इसमें कुल पद्य केवल ६४ ही हैं, परन्तु एक-एक पद्य इतना दुरूह और गम्भीर है कि प्रत्येकके व्याख्यानमें एक-एक स्वतन्त्र ग्रंथ भी लिखा जाना योग्य है। आ० विद्यानन्दने इस श्रोत्रग्रन्थको अपने 'युक्त्यनुशासनालङ्कार' नामक सुविशद व्याख्यानसे अलंकृत किया है। यह 'युक्त्यनुशासनालङ्कार' उनका मध्यम परिमाणका टीकाग्रन्थ है—न ज्यादा बड़ा है और न ज्यादा लघु है। इसे उन्होंने आत्मपरीक्षा और प्रमाणपरीक्षाके बाद रचा है क्योंकि इसमें उन दोनोंके उल्लेख हैं^२। यह टीका मूल ग्रन्थके साथ कोई २७ वर्ष पूर्व वि० सं० १६७७ में 'माणिकचन्द्र-दिगम्बर जैन ग्रन्थमाला' से एक बार प्रकाशित हो चुकी है, परन्तु अब यह भी अप्राप्य है। यह अशुद्ध भी काफी छपी हुई है। अतः इसका पुनः प्रकाशन आवश्यक है।

अब विद्यानन्दके मौखिक स्वतन्त्र ग्रन्थोंका परिचय दिया जाता है और जो इस प्रकार है—

१. विद्यानन्दमहोदय—यह आ० विद्यानन्दकी सब प्रथम रचना है^३। इसके बाद ही उन्होंने श्लोकवार्त्तिक, अष्टमहस्त्री आदि ग्रन्थ बनाये हैं। श्लोकवार्त्तिक आदिमें उन्होंने अनेक जगह इस ग्रन्थके उल्लेख किये हैं और विस्तारमें उसमें जानने एवं प्ररूपण करनेकी सूचनाएँ की हैं^४। इससे ज्ञात होता है कि यह ग्रन्थ श्लोकवार्त्तिकसे भी विशाल और महत्वपूर्ण होगा। आज यह अनुपलब्ध है। मालूम नहीं, यह ग्रन्थ नष्ट हो चुका है अथवा किसी शास्त्रभण्डारमें दीमकोंका भक्ष्य बना हुआ अपने जीवनकी अन्तिम घड़ियाँ बिता रहा है? यदि नष्ट नहीं हुआ और किसी शास्त्रभ-ण्डारमें अभी विद्यमान है तो अन्वेषकोंको इस महत्वके ग्रन्थरत्नका शीघ्र पता लगाना चाहिए। सम्भव है अकलङ्कदेवके 'प्रमाणसंग्रह' की तरह यह ग्रन्थ भी किसी जैन अथवा जैनतर लायब्रेरीमें मिल जाय। विक्रमको १३ वीं शताब्दी तक इसका पता चलता है। आ० विद्यानन्दने तो इसके अपने उत्तरवर्ती प्रायः सभी ग्रन्थोंमें उल्लेख किये ही हैं, किन्तु उनके तीन-चारसौ वर्ष बाद होनेवाले वादि देवसूरिने भी अपनी विशाल टीका 'स्वाध्यादरत्नाकर' में इसका नामोल्लेख किया है और साथमें उसकी एक पंक्ति

१ देखो, प्रथम पद्यकी टीका, युक्त्यनुशा० पृ. १।

२ देखो, युक्त्यनुशास० टी० पृ० १०, ११।

३ देखो, 'न्याय-दीपिका' की प्रस्तावना पृ० ८२। ४ 'इति परीक्षितमसकृद्विद्यानन्दमहो-दये ।—तत्तत्पद्यंशो० २७२, 'अबगन्धिवाम् ॥ यथागमं प्रपञ्चयेन विद्यानन्दमहोदयात् ।'—तत्तत्पद्यंशो० पृ० ३८४, 'इति तत्तत्पद्यंशुद्वारे विद्यानन्दमहोदये च प्रपञ्चतः प्ररूपितम् ।' अटल०—पृ० २१०।

भी दी है। आज हम, जब तक यह ग्रन्थरत्न उपलब्ध नहीं हुआ है, उसकी निम्न पंक्ति द्वारा ही उसके दर्शन कर सकते हैं। बादि देवसूरिद्वारा दी गई वह पंक्ति इस प्रकार है:—

“महोदये च ‘कालान्तराविस्मरव्यकारणं हि चारणाभिधानं ज्ञानं संस्कारः प्रतीयते’ इति वदन् (विद्यानन्दः) संस्कारधारणयोरैकार्थ्यमवचकथत् ।”-स्था० रत्ना० पृ० ३४६।

हमें आशा है यह ग्रन्थरत्न ‘प्रमाणसंग्रह’ और ‘सिद्धिविनिश्चयटीका’ की तरह श्वेताम्बर जैन शास्त्रभण्डारमें मिल जाय; क्योंकि उनके यहाँ शास्त्रोंकी सूचना और गन्धर्ववस्था यति-मुनियोंके हाथमें रहनेसे अच्छी और सुपुष्कल रही है। उक्त दो ग्रन्थ भी उन्हींके भण्डारोंसे सम्प्राप्त हुए हैं। अन्वेषकोंको यह ध्यान रखना चाहिए कि इस ग्रन्थरत्नका उल्लेख ‘विद्यानन्दमहोदय’ और ‘महोदय’ दोनों नामोंसे हुआ है, जैसा कि आ० विद्यानन्द और बादि देवसूरिके उपर्युक्त उल्लेखोंसे प्रकट है। यह विद्यानन्दकी मौलिक और स्वतन्त्र रचना है, यह उसके नामसे ही स्पष्ट है।

२. आप्तपरीक्षा प्रस्तुत ग्रन्थ है।

३. प्रमाणपरीक्षा—यह विद्यानन्दकी तीसरी स्वतन्त्र रचना है। इसे उन्होंने आप्त-परीक्षाके बाद रचा है; क्योंकि प्रमाणपरीक्षामें आप्तपरीक्षाका उल्लेख हुआ है और वहाँ अनादि एक ईश्वरके प्रतिष्ठेप करनेका निर्देश किया गया है^१। विद्यानन्दने इसकी रचना अकलङ्कदेवके प्रमाणसंग्रहादि प्रमाणविषयक प्रकरणोंका आश्रय लेकर की जान पड़नी है। यद्यपि इसमें परिच्छेद-भेद नहीं है तथापि प्रमाणको अपना प्रतिपाद्य विषय बनाकर उसका अच्छा निरूपण किया गया है। प्रमाणका ‘सम्यग्ज्ञानत्व’ लक्षण करके उसके भेद, प्रभेदों, विषय तथा फल और हेतुओंकी इसमें सूक्ष्म एवं विस्तृत चर्चा की गई है। हेतु-भेदोंके निदर्शक कुछ महत्वपूर्ण संग्रहश्लोकोंको तो उद्धृत भी किया गया है, जो पूर्ववर्ती किन्हीं जैनाचार्योंके ही प्रतीत होते हैं। तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक^२ और अष्टसहस्रीकी^३ तरह इसमें^४ भी प्रत्यभिज्ञानके दो ही भेद बतलाये गये हैं। यह बहुत ही सरल और सुविशद रचना है।

४. पत्रपरीक्षा—यह ग्रन्थकारकी चतुर्थे रचना है। इसमें दर्शनान्तरीय पत्रलक्षणों की समालोचनापूर्वक जैनदृष्टिसे पत्रका बहुत सुन्दर लक्षण किया है तथा प्रतिज्ञा और हेतु इन दो अवयवोंको ही अनुमानाङ्ग बतलाया है। हाँ, प्रतिपाद्याशयानुरोधसे दशावयवोंका भी समर्पण किया है, परन्तु ये दशावयव न्यायवर्गान् प्रसिद्ध दशावयवोंमें भिन्न हैं^५। यह रचना विद्यानन्दकी सर्वे तर्करचनाओंमें अतिलघु रचना है।

५. सत्यशासनपरीक्षा—आचार्य विद्यानन्दकी पाँचवीं मौलिक स्वतन्त्र रचना सत्यशासनपरीक्षा है। यह आजसे कोई २७ वर्ष पूर्व विष्णुल अप्रमिद्ध और अप्राप्य

१ ‘तस्यानादरेकेरवरस्याप्तपरीक्षायां प्रतिचिन्सत्वात् ।’ -पृ० ७७।

२ ‘तद्विधैकत्व-सादृश्यगोचरत्वेन निश्चितम् ।’ -पृ० १६०।

३ ‘तदेवेदं तत्सदृशमेवेदमित्येकत्वसादृश्यविषयस्य द्विविधप्रत्यभिज्ञानस्य’-पृ० २०६।

४ प्रमाणप० पृष्ठ ६६। ५ देखो, पत्रपरी० पृष्ठ १०।

थी। जैनसाहित्य-अनुमन्थाता पं० जुगलकिशोरजी सुस्तारने जैनसिद्धान्तभवन आराकी सूचीपरसे इसका पता लगाया और अक्टूबर सन् १९२० में जैनहितैषी भाग १४, अङ्क १०-११ में 'दुष्प्राप्य और अलभ्य जैनग्रन्थ' के नीचे परिचय दिया था। इसके कोई बीस वर्ष बाद न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजीने इसका कुछ विशेष परिचय अनेकान्त वर्ष ३, किरण ११ में कराया था। इस परिचयसे स्पष्ट है कि यह ग्रन्थ आ० विद्यानन्दकी ही कृति है। इसमें पुरुषार्थतत्त्व आदि १२ शासनोंकी परीक्षा करनेकी प्रतिज्ञा की गई है^१। परन्तु १२ शासनोंमें ६ शासनोंकी पूरी और प्रभाकरशासनकी अधूरी परीक्षाएँ ही इसमें उपलब्ध होती हैं। प्रभाकर-शासनका शेषांश, तत्त्वोपप्लवशासनपरीक्षा और अनेकान्त-शासनपरीक्षा इसमें अनुपलब्ध हैं। इससे मालूम होता है कि यह ग्रन्थ विद्यानन्दकी अन्तिम रचना है और वे इसे पूरा नहीं कर सके। बम्बईके ऐ० पन्नालाल सरस्वतीभवनमें इसकी जो प्रति पाई जाती है वह भी आराप्रति जितनी है। यह अभी अमुद्रित है। इस ग्रन्थकी प्रशंसा करते हुए न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजीने^२ लिखा है :—

'तर्कग्रन्थोंके अभ्यासी, विद्यानन्दके अतुल पाण्डित्य, तलस्पर्शी विवेचन, सूक्ष्मता तथा गहराईके साथ किये जानेवाले पदार्थोंके स्पष्टीकरण एवं प्रसन्नभूषणें गूँथे गये युक्तिजालसे परिचित होंगे। उनके प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा और आत्मपरीक्षा प्रकरण अपनं अपनं विषयके बेजोड़ निबन्ध हैं। ये ही निबन्ध तथा विद्यानन्दके अन्य ग्रन्थ आगे बने हुए समस्त दि० श्वे० न्यायग्रन्थोंके आधारभूत हैं। इनके ही विचार तथा शब्द उत्तरकालीन दि० श्वे० न्यायग्रन्थोंपर अपनी अमिट छाप लगाये हुए हैं। यदि जैनन्यायके कोशागारसे विद्यानन्दके ग्रन्थोंको अलग कर दिया जाय तो वह एकदम निष्प्रभ-सा हो जायगा। उनकी यह 'सत्यशासन-परीक्षा' ऐसा एक तेजोमय रत्न है जिससे जैन-न्यायका आकाश दमदमा उठेगा। यद्यपि इसमें आये हुए पदार्थ फुटकररूपसे उनके अष्टसहस्री आदि ग्रन्थोंमें गाँजे जा सकते हैं। पर इतना सुन्दर और व्यवस्थित तथा अनेक नये प्रमेयोंका सुसूचितपूर्ण संकलन, जिने स्वयं विद्यानन्दने ही किया है, अन्यत्र मिलना असम्भव है।'

वस्तुतः विद्यानन्द और उनके ग्रन्थोंकी जितनी प्रशंसा की जाय, थोड़ी है। हमें दुःख है कि ऐसे महत्वपूर्ण ग्रन्थरत्नोंका प्रकाशन हमारा समाज अभी तक नहीं कर सका है। काश ! 'सत्यशासनपरीक्षा' जैसा ग्रन्थरत्न अन्यत्र (भारतीयपरम्परा या श्वेता-म्बरपरम्परामें) होने तो वे कभीके प्रकाशित हो जाते और वे उनका कितना ही आदर करते।

१ 'इह पुरुषार्थतत्त्व-शाब्दाद्वैत-विज्ञानाद्वैत-चिन्त्राद्वैतशासनानि चार्वाक-बौद्ध-सैश्वर-निरिश्चर-सांख्य-मैयायिक-वैशेषिक-भाट्ट-प्रभाकर-शासनानि तत्त्वोपप्लवशासनमनेकान्तशासनद्वेयैकेकशासनानि प्रवचन्ते।' — सत्यशासनपरीक्षाका प्रारम्भिक प्रतिज्ञावाचक।

२ देखो 'अनेकान्त' वर्ष ३, किरण ११।

६. श्रीपुरपार्वनाथस्तोत्र^१—यह स्तोत्रग्रन्थ भी ग्रन्थकारकी रचना है और स्वामीसमन्तभद्रके देवागमस्तोत्र, युक्त्यनुशासनस्तोत्र आदिकी तरह तार्किक कृति है तथा उस जैसी ही जटिल एवं दुर्गह है। इसकी रचना विद्यानन्दने 'देवागम' की शैलीमें की है, इसलिये इसके पद्योंमें देवागम तथा अष्टमहस्त्रीका कितना ही साम्य पाया जाता है। इसमें कुल पद्य ३० हैं। अन्तिम पद्य तो अन्तिम वक्तव्य एवं उपसंहारके रूपमें है और शेष २९ पद्य ग्रन्थ-विषयके प्रतिपादक हैं। ग्रन्थका विषय श्रीपुरस्थ^२ भगवान्

१ यह लेखकद्वारा अनुवादित और सम्पादित होकर बीरसेवामन्दिरसे प्रकाशित हो चुका है। इसका विशेष परिचय यहाँ देखिए।

२ दक्षिणमें श्रीपुर नामका एक प्रसिद्ध अतिशय चेत्र है। इसे 'अन्तरीच पार्वनाथ' भी कहते हैं। वहाँके भ० पार्वनाथके सातिशय प्रतिष्ठाको लक्ष्य करके आ० विद्यानन्दने इस स्तोत्रकी रचना की है। श्रीमात् पं० नाथुरामजी प्रेमीने अपने 'जैनसाहित्य और इतिहास' (पृ० २३७) में लिखा है कि 'पास सिरपुरि वंदमि'.....इस पंक्तिके पूर्वार्धका सिरपुर (श्रीपुर) भी इसी पारवाड़ जिल्लाका शिरूर गाँव है जहाँका शकसं० ७८७ का एक शिलालेख (इण्डियन ए० माग १२, पृष्ठ २१६ में) प्रकाशित हुआ है। स्वामी विद्यानन्दका श्रीपुरपार्वनाथस्तोत्र सम्भवतः इसी श्रीपुर के पार्वनाथको लक्ष्य करके रचा गया होगा। और वही आप मेरे पत्रके उत्तरमें अपने ११ अगस्त १९४७ के पत्रमें भी लिखते हैं। अपने उक्त ग्रंथ (पृष्ठ २२७) में, श्वेताम्बर मुनि शीलविजयजीकी, (जिन्होंने वि० सं० १७३१-३२में दक्षिणके तीर्थक्षेत्रोंकी दन्द्ना की थी और जिसका वर्णन उन्होंने अपनी 'तीर्थमाला' नामक पुस्तकमें किया है) 'तीर्थमाला' पुस्तकके आधारसे दक्षिणके तीर्थोंका परिचय देते हुए श्रीपुरनगरके अन्तरीच पार्वनाथके सम्बन्धमें मुनिजीद्वारा दी गई एक प्रचलित कथाको भी दिया है। उस कथाका सारांश यह है कि 'प्राचीन कालमें श्रीपुरनगरके एक कुण्डमें अतिशय-वायु प्रतिमा डाल दी गई थी। हम प्रतिमाके प्रभावसे उस कुण्डमें जलसे जब 'एलगराय' का रोग दूर होगया, तब अन्तरीच प्रभु प्रकट हुए और उनकी महिमा बढ़ने लगी। पहले वह प्रतिमा इतनी अचर थी कि उसके नीचेसे एक सवार निकल जाता था, परन्तु अब केवल एक घागा ही निकल सकता है।' प्रेमीजीने वहाँ 'एलगराय' पर एक टिप्पणी भी दी है और लिखा है कि 'जिसे राजा 'एल' कहा जाता है, शायद वही वह 'एलगराय' है। आकोलाके गेजेटियरमें लिखा है कि 'एल' राजाको कोढ़ हो गया था, जो एक सरोवरमें नहानेसे अच्छा हो गया। उस सरोवरमें ही अन्तरीच की प्रतिमा थी और उसीके प्रभावसे ऐसा हुआ था।' आश्चर्य नहीं कि आ० विद्यानन्दस्वामीका अभिमत श्रीपुर प्रेमीजीके उल्लेखानुसार पारवाड़ जिल्लाका शिरूर ग्राम ही श्रीपुर हो। बर्जस, कजन, हण्टर आदि अनेक पारवाड़ लेखकोंने बेसिंग जिल्लाके 'सिरपुर' स्थानको एक प्रसिद्ध तीर्थ बतलाया है और वहाँ प्राचीन पार्वनाथका मन्दिर होनेकी सूचनाएँ की हैं। कोई असम्भव नहीं कि बेसिंग जिल्लाका 'सिरपुर' ही विद्यानन्दका अभिमत श्रीपुर हो। श्रीपुरका 'शिरूर' हो जानेकी अपेक्षा 'सिरपुर' होजाना ज्यादा संगत प्रतीत होता है। शकसं० ६९८ (ई० ७७६) में परिचमी गंगवंशी राजा श्रीपुरकुंभे द्वारा श्रीपुरके जैनमन्दिरके लिये दान दिये जानेका उल्लेख करनेवाला एक ताम्रपत्र मिला है (जैन सि० भा० भा० ४ किरण ३ पृष्ठ १२८)। हो सकता है यह श्रीपुर विद्यानन्दका इष्ट श्रीपुर हो। जो हो, इतना निश्चित है कि श्रीपुरके पार्वनाथका पहले बड़ा

पार्ष्वनाथ हैं। कपिलादिकमें अनाप्तता बतलाकर उन्हें इसमें आप्त सिद्ध किया गया है और उनके वीतरागित्व, सर्वज्ञत्व और मोक्षमार्गप्रणेतृत्व इन असाधारण गुणोंकी स्तुति की गई है।

यह श्रीपुरपार्ष्वनाथस्तोत्र मराठी टीका सहित श्रीपात्रकेसरीस्तोत्रके साथ संयुक्तरूपमें आजसे २६ वर्ष पूर्व वि० सं० १९७८ (ई० १९२१) में एकबार प्रकाशित हो चुका है। इसके अन्तमें एक समाप्ति-पुष्पिकावाक्य पाया जाता है और जो इस प्रकार है:—

‘इति श्रीमदमरकीर्त्तियतीश्वरप्रियशिष्यश्रीमद्विद्यानन्दस्वामि-विरचितश्रीपुरपार्ष्वनाथस्तोत्र समाप्तम्।’

इस पुष्पिकावाक्यमें अमरकीर्त्तियतीश्वरके शिष्य विद्यानन्दस्वामिको इस स्तोत्रका कर्ता प्रकट किया गया है। परन्तु ग्रन्थकार विद्यानन्दने अपने किसी भी ग्रन्थमें अपने गुरुका नाम अमरकीर्त्तियतीश्वर अथवा अन्य कोई नाम नहीं दिया और न उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंके उल्लेखों एवं शिलालेखों आदिमें उनके गुरुका नाम उपलब्ध होता है। १६वीं शतीमें होनेवाले वादी विद्यानन्दस्वामीके गुरुभाई-विशालकीर्त्तिके सधर्मा-अमरकीर्त्तिमुनि भट्टारकाप्रणीक उल्लेख जरूर आता है। हो सकता है वादी विद्यानन्दको इन्हीं गुरुभाई अमरकीर्त्तिका शिष्य बतलाकर उन्हें ही श्रीपुरपार्ष्वनाथस्तोत्रका प्रतिलेखकोंन भ्रान्तिसे कर्ता लिख दिया हो। नामसाम्यकी हालतमें ऐसी भ्रान्ति होना कोई असम्भव नहीं है। अतः उक्त पुष्पिकावाक्य अभ्रान्त प्रतीत नहीं होता। इसके अलावा विद्यानन्दके अन्य तर्कग्रन्थोंकी तरह इसमें वही वाक्यविन्यास और प्रतिपादनशैली पाई जाती है। सूक्ष्मता और गहराई भी इसमें वैसी ही निहित है। अतएव यह ग्रन्थ भी ग्रन्थकारकी ही रचना होनी चाहिए।

इस तरह यह ग्रन्थकारके ६ ग्रन्थोंका संक्षिप्त परिचय है। पहले पात्रकेसरी स्तोत्र (जिनेन्द्रगुणस्तुति), प्रमाणमीमांसा, प्रमाणनिर्णय और बुद्धेशभवनन्याख्यान ये चार कृतियाँ भी इन्हींकी समझी जाती थीं। परन्तु अब इन ग्रन्थोंके प्रकाशमें आनेपर यह सुस्पष्ट हो गया है कि उक्त चारों कृतियाँ ग्रन्थकार आचार्य विद्यानन्दकी नहीं हैं—पात्रकेसरीस्तोत्र आ० पात्रकेसरी अथवा पात्रस्वामीकी, जो ग्रन्थकार विद्यानन्दसे

माहात्म्य रहा है और इसीसे विद्यानन्द जैसे तार्किक वहां उनकी वन्दनार्थ गये और उनका यह महत्त्वपूर्व स्तवन रचा।

१ ‘विशालकीर्त्तैः श्रीविद्यानन्दस्वामीति शब्दतः। अभवत्तनयः साधुर्मल्लिरायनृपाचितः ॥

×

×

×

×

जीयादमरकीर्त्तियख्यभट्टारकशिरोमणिः। विशालकीर्त्तियोगीन्द्रसधर्मा शान्त्रकोविदः ॥

—वर्धमान मुनीन्द्रकृत दशभक्त्यादि महाशा०, प्र० सं० पृष्ठ १२५-१२६।

२ वेको, जैनहितैषी भाग ६, अंक ६ में प्रकाशित प्रेमीजीका ‘स्याद्वादविद्यापति विद्यानन्द’ शीर्षक लेख तथा उन्हींकी ‘युक्तवनुशासन’ (खटीक) की भूमिका (पृ० ५) और पं० गजान्धरशास्त्री द्वारा संपादित ‘आप्त-परीक्षा’ की प्रस्तावना (पृ० ८) आदि ग्रन्थ।

भिन्न और पूर्ववर्ती आचार्य हैं, रचना है, प्रमाणमीमांसा आ० हेमचन्द्रकी, प्रमाणनिर्णय आ० वादिराजकी और बुद्धेशभवनव्याख्यान वादी विद्यानन्द (१६वीं शती) की रचनाएँ हैं और ये तीनों विद्वान् आप्तपरीक्षाकार आ० विद्यानन्दसे उत्तरवर्ती हैं। अतः प्रामाणिक उल्लेखों आदिसे उक्त ६ निबन्ध ही ग्रन्थकारकी रचनाएँ ज्ञात होती हैं।

(ख) आ० विद्यानन्दका समय

आचार्य विद्यानन्दने अपने किसी भी ग्रन्थमें अपना समय नहीं दिया। अतः उनके समयपर प्रमाणपूर्वक विचार किया जाता है। न्यायसूत्रपर लिखे गये वात्स्यायनके^१ न्यायभाष्य और न्यायसूत्र तथा न्यायभाष्यपर रचे गये उद्योतकरके न्यायवार्त्तिक, इन तीनोंका तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृष्ठ २०५, २०६, २०३, ३०६) आदिमें नामोल्लेखपूर्वक और बिना नामोल्लेखके भी सुविस्तृत समालोचन किया है। उद्योतकरका समय ६०० ई० माना जाता है। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६०० के पूर्ववर्ती नहीं हैं।

२. तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृ० १००, ४२७) और अष्टसहस्री (पृ० २८४) आदि ग्रन्थोंमें विद्यानन्दने प्रसिद्ध चैत्यावरण एवं शब्दाद्वैतप्रतिष्ठाता भर्तृहरिका नाम लेकर और बिना नाम लिखे उनके 'वाक्यपदीय' ग्रन्थकी अनेक कारिकाओंको उद्धृत करके खण्डन किया है। भर्तृहरिका अस्तित्वसमय ई० सन् ६०० से ई० ६५० तक सुनिर्णीत है^२। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६५० के पूर्वकालीन नहीं हैं।

३. जौमनि, शबर, कुमारिलभट्ट और प्रभाकर इन मीमांसक विद्वानोंके सिद्धान्तोंका विद्यानन्दने नामोल्लेख और बिना नामोल्लेखके अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें निरसन किया है। कुमारिल भट्ट और प्रभाकरका समय ईसाकी सातवीं शताब्दी (ई० ६२५ से ३८०) है। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६८० के पश्चाद्वर्ती हैं।

४. कणादके वैशेषिकसूत्र, और वैशेषिकसूत्रपर लिखे गये प्रशस्तपादके^३ प्रशस्तपादभाष्य तथा प्रशस्तपादभाष्यपर भी रची गई ज्योमशिवाचार्यकी ज्योमवती टीकाका ग्रन्थकारने प्रस्तुत आप्तपरीक्षा^४ आदिमें आलोचन किया है। ज्योमशिवाचार्यका समय ई० सन्की सातवीं शताब्दीका उत्तरार्ध (ई० ६५० से ७०० तक) चलाया जाता है^५। अतः विद्यानन्द ई० सन् ७०० के पूर्ववर्ती नहीं हैं।

५. धर्मकीर्त्ति और उनके अनुगामी प्रज्ञाकर तथा धर्मोत्तरका अष्टसहस्री (पृ० ८१

१ इनका समय प्रायः ईसाकी तीसरी, चौथी शताब्दी माना जाता है।

२ चीनी यात्री ह्वेनत्संगने अपनी भारतयात्राका विवरण ई० सन् ६३१-६२ में लिखा है और उसमें उसने यह समुल्लेख किया है कि 'भर्तृहरिकी मृत्यु हुए ४० वर्ष हो गये'। अतः भर्तृहरिका समय ई० सन् ६२० तक निश्चित है। देखो, अकलकृत० की प्रस्तावना।

३ ये ईसाकी चौथी शताब्दीके विद्वान् माने जाते हैं। २, पृ० २४, २२ में ज्योमवती पृ० १४६ के 'द्रव्यवोपलक्षित समवायको द्रव्यलक्षण' माननेके विचारका संकेत किया गया है। तथा इसी ग्रन्थके पृ० १०६, १०७ पर ज्योमवती पृ० १०० से समवायलक्षणका समस्त पदद्वय दिया गया है।

४ प्रमेयक० मा० प्रस्ता० पृ० १३।

१२२, २५८), प्रमाणपरीक्षा (पृ० ५३) आदिमें नामोल्लेखपूर्वक खण्डन किया गया है। धर्मकीर्तिका ई० ६२५, प्रज्ञाकरका ई० ७०० और धर्मोत्तरका ई० ७२५ अस्तित्वकाल माना जाता है^१। अतः आ० विद्यानन्द ई० सन् ७२५ के पश्चात्कालीन हैं।

६. अष्टसहस्री (पृ० १८) में मण्डनमिश्रका नामोल्लेखपूर्वक आलोचन किया गया है और श्लोकवार्त्तिक (पृ० ६४) में मण्डनमिश्रके 'ब्रह्मसिद्धि' ग्रन्थके 'आहुर्विचार प्रत्यक्ष' पद्यवाक्यको उद्धृत करके कदर्थन किया गया है। शङ्कराचार्यके प्रधान शिष्य सुरेश्वरके बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक (३-५) से 'यथा विशुद्धमाकाशं' 'तथेदममलं ब्रह्म' ये दो (४३, ४४वें) पद्य अष्टसहस्री (पृ० ६३) में बिना नामोल्लेखके और अष्टमहस्री (पृ० १६१) में 'यदुक्तं बृहदारण्यकवार्त्तिके' शब्दोंके उल्लेखपूर्वक उक्त वार्त्तिकग्रन्थसे ही^२ 'आत्मापि सदिदं ब्रह्म', 'आत्मा ब्रह्मेति परोक्ष्य-' ये दो पद्य उद्धृत किये गये हैं। मण्डनमिश्रका^३ ई० ६७० से ७२० और सुरेश्वरमिश्रका^४ ई० ७८८ से ८२० समय समझा जाता है। अतः आ० विद्यानन्द इनके पूर्ववर्ती नहीं हैं—सुरेश्वरमिश्रके प्रायः समकालीन हैं, जैसा कि आगे सिद्ध किया जावेगा। विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें सुरेश्वरमिश्र (ई० ७८८-८२०) के उत्तरवर्ती किसी भी ग्रन्थकारका खण्डन न होनेसे सुरेश्वरमिश्रका समय विद्यानन्द की पूर्वावधि समझना चाहिए।

अब हम आ० विद्यानन्दकी उत्तरावधिपर विचार करते हैं:—

१. वादिराजसूरिने अपने पार्श्वनाथचरित (श्लोक २८) और न्यायविनिश्चय-विचरण^५ (५शक्तिश्लोक २) में आ० विद्यानन्दकी स्तुति की है। वादिराजसूरिका समय ई० सन् १०२५ सुनिश्चित है। अतः विद्यानन्द ई० सन् १०२५ के पूर्ववर्ती हैं—पश्चाद्वर्ती नहीं।

२. प्रशस्तपादभाष्यपर क्रमशः चार प्रसिद्ध टीकाएँ लिखी गई हैं—पहली व्योम-शिवकी व्योमवती, दूसरी श्रीधरकी न्यायकन्दली, तीसरी उदयनकी किरणावली और चौथी श्रीवत्साचार्यकी न्यायलीलावती। आ० विद्यानन्दने इन चार टीकाओंमें पहली व्योमशिवकी व्योमवती टीकाका तो निरसन किया है, परन्तु अन्तिम तीन टीकाओंका उन्होंने निरसन नहीं किया। श्रीधरने अपनी न्यायकन्दली टीका शकसं० ६१३, ई० सन् ६६१ में बनाई है^६। अतः श्रीधरका समय ई० सन् ६६१ है और उदयनने अपनी लक्षणावली शकसं० ६०६ ई० सन् ६८४ में समाप्त की है^७। इसलिये उदयनका समय ई० सन् ६८४ है अतएव विद्यानन्द ई० सन् ६८४ के बादके नहीं हैं।

१ देखो, वादन्यायका परिशिष्ट नं० १। २ देखो, वृद्धी द्वितीयभागकी प्रस्ता०। ३ गोपीनाथ-कादिराज—'अध्युत' वर्ष ३, अङ्क ४ पृ० २५-२६। ४ न्यायविनिश्चयविचरणके मध्यमें श्री वादिराजसूरिने विद्यानन्दका स्मरण किया है, देखो इसी प्रस्तावनाके पृ० ३४ का फुटनोट।

५ 'अधिकदशोत्तरनवशतशकाब्दे न्यायकन्दली रचिता श्रीपाण्डुदासवक्षित-भट्ट-श्री-श्रीधरेष्वेवम् ॥'—न्यायकन्द०।

६ देखो, न्यायदीपिका प्रस्ता० पृ० ६६।

३. उद्योतकर (ई० ६००) के न्यायवार्त्तिकपर वाचस्पति मिश्र (ई० ८४१) ने तात्पर्यटीका लिखी है। विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृ० २०६, २८३, २८४ आदि) में न्यायभाष्यकार और न्यायवार्त्तिककारका तो दशों जगह नामोल्लेख करके खण्डन किया है, परन्तु तात्पर्यटीकाकारके किसी भी पदवाक्यादिका कहीं भी खण्डन नहीं किया। हाँ, एक जगह (तत्त्वार्थश्लोक० पृ० २०६ में) 'न्यायवार्त्तिकटीकाकार' के नामसे उनके व्याख्यानका प्रत्याख्यान हो जानेका उल्लेख जरूर मिलता है और जिसपरसे मुझे यह भ्रान्ति हुई थी कि विद्यानन्दने वाचस्पति मिश्रकी तात्पर्यटीकाका भी खण्डन किया है। परन्तु उक्त उल्लेखपर जब मैंने गहराई और सूक्ष्मतासे एक-से-अधिक बार विचार किया और ग्रन्थोंके सन्दर्भोंका बारीकीसे मिलान किया तो मुझे वह उल्लेख अभ्रान्त प्रतीत नहीं हुआ। वह उल्लेख निम्न प्रकार है:—

'तदनेन न्यायवार्त्तिकटीकाकारव्याख्यानमनुमानसूत्रस्य त्रिसूत्रीकरणेन प्रत्याख्यातं प्रतिपत्तव्यमिति, लिङ्गलक्षणानामन्वयित्वादीनां त्रयेण पञ्चधर्मत्वादीनामिदं न प्रयोजनम् ।'

इस उल्लेखमें 'टीका' शब्द अधिक है और वह लेखककी भूलसे ज्यादा लिखा गया जान पड़ता है—ग्रन्थकारका स्वयंका दिया हुआ वह प्रतीत नहीं होता। क्योंकि यदि ग्रन्थकारको 'टीका' शब्दके प्रदानसे वाचस्पतिमिश्रकी तात्पर्यटीका त्रिविध हो तो उनका आलोका हेतुरूप कथन सङ्गत नहीं बैठता। कारण, अन्वयी, व्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी इन तीन हेतुओंका कथन पञ्चधर्मत्व, सप्तसत्त्व और विपक्षाद्व्यावृत्ति इन तीन हेतुओंके कथनकी तरह न्यायवार्त्तिककार उद्योतकरका अपना मत है—उद्योतकरने ही 'पूर्वच्छेपवत्' आदि अनुमानसूत्रका त्रिसूत्रीकरणरूपसे व्याख्यान किया है अर्थात् उन्होंने उक्त अनुमानसूत्रके तीन व्याख्यान प्रदर्शित किये हैं, तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्रने नहीं, बल्कि वाचस्पति मिश्र स्वयं उन व्याख्यानोंको उद्योतकरका मत बतलाते हैं। विद्यानन्दने दो-एक जगह और भी 'पूर्ववत्' आदि अनुमानसूत्रके त्रिसूत्रीकरणरूप व्याख्यानका उल्लेख किया है और उसका समालोचन

१ 'विद्यानन्दका समय' अनेकान्त वर्ष ६, किरा ६-७ ।

२ यथा—(क) 'त्रिविधमिति । अन्वयी व्यतिरेकी अन्वयव्यतिरेकी च । तत्रान्वयव्यतिरेकी विवक्षिततज्जातीयोपगच्छी विपक्षावृत्तिः, यथा अनित्यः शब्दः सामान्यविशेषवत्वे सत्यस्मदादिवाह्यकरणप्रत्यक्षत्वात्, घटवदिति ।'.....।' —पृष्ठ ४६ ।

(ख) 'अथवा त्रिविधमिति । लिङ्गस्य प्रसिद्ध-सदमन्दिग्धतामाह । प्रसिद्धमिति वक्षे व्यापकम्, सदिति सजातीयोऽस्ति, असन्दिग्धमिति सजातीयाविनाभावः ।'—पृष्ठ ४६ ।

(ग) 'अथवा त्रिविधमिति नियमार्थम्, अनेकधा भिन्नस्यानुमानस्य त्रिविधेन पूर्ववदादिना संग्रह इति नियमं दर्शयति ।'—पृष्ठ ४६ ।

३ यथा—'तदेवं स्वयमनेन सूत्रं व्याख्याय भाष्यकृन्मतेन व्याचष्टे ।'—पृष्ठ १७४, 'स्वमतेन व्याख्यान्तरमाह अथवा.....।' पृष्ठ १७८, 'त्रिविधपदस्य तात्पर्यान्तरमाह अथवेति ।'—पृष्ठ १७६ ।

४ तत्त्वार्थश्लो० पृष्ठ २०२, प्रमाणपरी० पृष्ठ ७२ ।

किया है। उसपरसे भी विद्यानन्दको न्यायवार्त्तिककारका ही मत-निरसन-अभिप्रेत मालूम होता है। अतः उक्त उल्लेखमें ग्रन्थकारके द्वारा दिया गया 'टीका' शब्द नहीं होना चाहिये—प्रतिलेखकके द्वारा ही वह भ्रान्तिसे अधिक लिखा गया जान पड़ता है। प्रतिलेखक न्यूनाधिक लिख जाना जैसी भूलें बहुधा कर जाते हैं।

अथवा ग्रन्थकारका भी यदि दिया हुआ 'टीका' शब्द हो तो उसमें उन्हें तात्पर्य-टीका विवक्षित रही हो, सो बात नहीं मालूम होती; क्योंकि उनके उत्तरग्रन्थका सम्बन्ध न्यायवार्त्तिकसे ही है—तात्पर्यटीकासे नहीं। अतः 'न्यायवार्त्तिकटीका' शब्दका 'न्यायवार्त्तिककी टीका' ऐसा अर्थ न करके 'न्यायवार्त्तिकरूप टीका' ऐसा अर्थ करना चाहिए, क्योंकि न्यायवार्त्तिक भी न्यायसूत्र और न्यायभाष्यकी टीका (व्याख्या) है। इस तरह कोई असङ्गति अथवा असम्बद्धता नहीं रहती। अतएव विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें वाचस्पति मिश्रका खण्डन न होनेसे वे उनके पूर्ववर्ती सिद्ध होते हैं। वाचस्पति मिश्रका समय ई० सन् ८४१ निश्चित है। अतः विद्यानन्दकी उत्तरावधि ई० सन् ८४० होना चाहिए। वाचस्पति मिश्रके समकालीन न्यायमंजरीकार जयन्तभट्ट भी हुए हैं। उनका भी विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें कोई समालोचन उपलब्ध नहीं होता। यदि विद्यानन्द उनके उत्तरकालीन होते तो वे न्यायदर्शनके इन (वाचस्पतिमिश्र और जयन्तभट्ट जैसे प्रमुख) विद्वानोंका भी प्रभाचन्द्रकी तरह आलोचन करते।

इस तरह पूर्ववर्ती ग्रन्थकारोंके समालोचन और उत्तरवर्ती ग्रन्थकर्ताओंके असंमालोचनके आधारसे विद्यानन्दका समय ई० सन् ७७५ से ई० सन् ८४० निर्धारित होता है।

इस समयकी पुष्टि दूसरे अन्य प्रमाणोंसे भी होती है और जो इस प्रकार हैं:—

१. सुप्रसिद्ध तार्त्तिक भट्टाकलङ्कदेवकी अष्टशतीपर विद्यानन्दने अष्टमहस्त्री टीका लिखी है। यद्यपि यह टीका आप्तमीमांसापर रची गई है तथापि विद्यानन्दने अष्टमहस्त्री में अकलङ्कदेवकी अष्टशतीको आत्मसात् करके उसके प्रत्येक पदवाक्यादिका व्याख्यान किया है। अकलङ्कदेवके ग्रन्थवाक्योंका व्याख्यान करनेवाले सर्व प्रथम व्यक्ति आ० विद्यानन्द हैं। विद्यानन्दकी अकलङ्कदेवके प्रति अगाध श्रद्धा थी और वे उन्हें अपना आदर्श मानते थे। इसपरसे डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण, म. म. गोपीनाथ केविराज जैसे कुछ विद्वानोंको यह भ्रम हुआ है कि अकलङ्कदेव अष्टसहस्रीकारके गुरु थे। परन्तु ऐतिहासिक अनुसन्धानसे प्रकट है कि अकलङ्कदेव अष्टमहस्त्रीकारके गुरु नहीं थे और न अष्टसहस्रीकारने उन्हें अपना गुरु बतलाया है। पर हाँ, इतना जरूर है कि वे अकलङ्कदेवके पद-चिह्नोंपर चले हैं और उनके द्वारा प्रदर्शित दिशापर जैनन्यायको उन्होंने सम्पूर्ण और समृद्ध किया है। अकलङ्कदेवका समय श्रियुत पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने विभिन्न विप्रतिपत्तियोंके निरसनपूर्वक अनेक प्रमाणोंसे ई० सन् ६२० से ६८० निर्णीत किया है*। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६८० के उत्तरवर्ती हैं, यह निश्चित है।

* देखो, अच्युत (मासिक पत्र पृष्ठ २८) वर्ष ३, अङ्क ४।

२ देखो, न्यायकुमुद प्र० भा० प्रस्तावना।

२. अष्टसहस्रीकी अन्तिम प्रशस्तिमें विद्यानन्दने दो पद्य दिये हैं^१। दूसरे पद्यमें उन्होंने अपनी अष्टसहस्रीको कुमारसेनकी उक्तियोंमें वर्धमानार्थ बतलाया है अर्थात् कुमारसेन नामके पूर्ववर्ती विद्वानाचार्यके सम्भवतः आप्तमीमांसापर लिखे गये किसी महत्वपूर्ण विवरणसे अष्टसहस्रीके अर्थको प्रवृद्ध किया प्रकट किया है। विद्यानन्दके इस उल्लेखसे स्पष्ट है कि वे कुमारसेनके उत्तरकालीन हैं। कुमारसेनका समय ई० सन् ७८३ के कुछ वर्ष पूर्व माना जाता है^२। क्योंकि शकसं० ७०५, ई० सन् ७८३ में अपने हरिवंशपुराणको बनानेवाले पुत्राटसंधी द्वितीय जिनसेनने इनका स्मरण किया है^३। अतः विद्यानन्द ई० सन् ७५० (कुमारसेनके अनुमानित समय) के बाद हुए हैं।

३. चूंकि विद्यानन्दसे सुपरिचित कुमारसेनका हरिवंशपुराणकार (ई० ७८३) ने स्मरण किया है, किन्तु आ० विद्यानन्दका उन्होंने स्मरण नहीं किया, इससे प्रतीत होता है कि उस समय कुमारसेन तो यशस्वी वृद्ध ग्रन्थकार रहे होंगे और उनका यश सर्वत्र फैल रहा होगा^४। परन्तु विद्यानन्द उस समय बाल होंगे तथा वे ग्रन्थकार नहीं बन सके होंगे। अतः इससे भी विद्यानन्दका उपर्युक्त निर्धारित समय—ई० सन् ७७५ से ई० सन् ८४०—प्रमाणित होता है।

४. आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवात्तिकके अन्तमें प्रशस्तिरूपमें एक उल्लेखनीय निम्न पद्य दिया है:—

जीयात्सजनताऽऽश्रयः शिव-सुधा धारावधान-प्रभुः,
ध्वस्त-ध्वान्त-ततिः समुन्नतगतिस्तीव्र-प्रदापान्वितः।
प्रोज्ज्योतिरिवावगाहनकृतानन्तस्थितिर्मानतः,
सन्मार्गस्त्रितयात्मकोऽखिल-मल-प्रञ्चालन-प्रक्षमः ॥ ३ ॥

इस प्रशस्तिपद्यमें विद्यानन्दने 'शिव-मार्ग'—मोक्षमार्गका जयकार तो किया ही है किन्तु जान पड़ता है उन्होंने अपने समयके गङ्गनरेश शिवमार द्वितीयका भी जयकार एवं यशोगान किया है। शिवमार द्वितीय पश्चिमी गङ्गवंशी श्रीपुरुष नरेशका उत्तराधिकारी और उसका पुत्र था, जो ई० सन् ८१० के लगभग राज्यधिकारी हुआ था। इसने श्रवणवेलगोलकी छोटी पहाड़ीपर एक वसदि बनवाई थी, जिसका नाम 'शिवमारनवसदि' था। चन्द्रनाथस्वामीवसदिके निकट एक चट्टानपर कनड़ीमें मात्र इतना लेख अङ्कित

१ "श्रीमदकलकुशशधरकुलविद्यानन्दसम्भवा भूयात्।

गुरुमीमांसालङ्कृतिरष्टमहस्री सतामृद्ध्यै ॥ १ ॥

कष्ट-सहस्री सिद्धा साऽष्टसहस्रीयमत्र मे पृष्यात्।

शश्वदभीष्ट-सहस्री कुमारसेनोक्तिवर्धमानार्था ॥ २ ॥"

इन दो पद्योंके मध्यमें जो कनड़ी पद्य मुद्रित अष्टसहस्रीमें पाया जाता है वह अनावश्यक और असङ्गत प्रतीत होता है और इसलिये वह अष्टसहस्रीकारका पद्य मालूम नहीं होता।—सम्पा०।

२ न्यायकुसुद प्र० प्र० पृष्ठ ११३।

३ 'आकूपारं यशो लोके प्रभाचन्द्रोदयोज्ज्वलम्। गुरोः कुमारसेनस्य विचरत्यजितात्मकम् ॥'

—हरिवंश १-३८।

४ 'गुरोः कुमारसेनस्य यशो अजितात्मकं विचरति' शब्दोंमें भी यही प्रतीत होता है।

है—“शिवमारनवसदि”^१। इस अभिलेखका समय भाषा-लिपिविज्ञानकी दृष्टिसे लगभग ८१० ई० माना जाता है^२। राइससा. का कथन है^३ कि इस नरेशने कुम्मडवाडमें भी एक वसदि निर्माण कराई थी। इससे ज्ञात होता है कि शिवमार द्वितीय अपने पिता श्रीपुरुषकी तरह ही जैनधर्मका उत्कट समर्थक एवं प्रभावक था। अतः अधिक सम्भव है कि विद्यानन्दने अपने श्लोकवार्त्तिककी रचना इसी शिवमार द्वितीय गंगनरेशके राज्यकालमें की होगी और इसलिये उन्होंने अपने समयके इस राजाका ‘शिव-सुधा-धाराव-धान-प्रभुः’ शब्दोंद्वारा उल्लेख किया है तथा ‘सज्जनताऽऽश्रयः’, ‘तीव्रप्रतापान्वितः’ आदि पदोंद्वारा उसके गुणोंका वर्णन किया है। उक्त पद्य अन्तिम प्रशस्तिरूप है, इस लिये उसमें ग्रन्थकारद्वारा अपना समय सूचित करनेके लिये तत्कालीन राजाका नाम देना उचित ही है। यद्यपि उक्त पद्यमें ‘शिवमार’ राजाका पूरा नाम नहीं है—केवल ‘शिव’ पदका ही प्रयोग है तथापि नामैकदेशग्रहणसे भी पूरे नामका ग्रहण कर लिया जाता है, जैसे पार्श्वसे पार्श्वनाथ, रामसे रामचन्द्र आदि। दूसरे, ‘शिव’ के आगे ‘प्रभु’ पद भी दिया हुआ है, जो राजाका भी प्रकारान्तरसे बोधक है। तोमरे, ‘तीव्रप्रतापान्वितः’ आदि पदप्रयोगोंसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि वहाँ ग्रन्थकारको अपने समयके राजाका उल्लेख करना अभीष्ट है और इसलिये ‘शिवप्रभु’, ‘शिवमारप्रभु’ एक ही बात है।

इफ साने भी विद्यानन्दका समय ई० सन् ८१० बतलाया है^४। सम्भव है उन्होंने श्लोकवार्त्तिकके इस प्रशस्तिपद्यपरसे, जिसमें शिवमारका उल्लेख सम्भाव्य है, विद्यानन्दका उक्त समय बतलाया हो। क्योंकि गंगवंशी शिवमारनरेशका समय ई० ८१० के लगभग माना जाता है जैसा कि पहले कहा जा चुका है।

इस शिवमारका भतीजा और विजयादित्यका लड़का राचमल सत्यवाक्य प्रथम^५ शिवमारके राज्यका उत्तराधिकारी हुआ था तथा ई० सन् ८१६ के आसपास राजगद्दीपर बैठा था। विद्यानन्दने अपने उत्तर ग्रन्थोंमें ‘सत्यवाक्य’ के नामसे इसका भी उल्लेख किया प्रतीत होता है। यथा—

(क) स्थेयाजातजयध्वजाप्रतिनिधिः प्रोद्भूतभूरिप्रभुः,
प्रवृत्ताविल-दुर्नय-द्विषदिभिः सञ्जाति-सामर्थ्यतः।
सन्मार्गस्त्रिावधः कुमार्गमथनोऽहं चौरनाथः श्रिये,
शरवत्संस्तुतगोचरोऽनघधियां श्रीसत्यवाक्याधिपः ॥१॥

X X X X

(ख) प्राक्तं युक्त्यनुशासनं विजयिभिः स्वाहादमार्गानुगै-

१ देखो, शि० नं० २५६ (४१२)। २ मेडिवल जैनिक पृष्ठ २४, २२। ३ देखो, मैसूर और कुर्ग पृष्ठ ४१। ४ देखो, जैन सि० भा० वर्ष ३, क्रि० ३, गत वा० कामताप्रसादजीका लेख।

५ गंगवंशमें होनेवाले कुछ राजाओंकी ‘सत्यवाक्य’ उपाधि थी। इस उपाधिको धारण करने वाले चार राजा हुए हैं—प्रथम सत्यवाक्य ई० सन् ८१२ के बाद, द्वितीय सत्यवाक्य ई० सन् ८७० से ९०७, तृतीय सत्यवाक्य ई० ९२० और चौथे सत्यवाक्य ई० ९७७। यह मुझे बा० ज्योतिप्रसादजी एम. ए. एल-एल. बी. ने बतलाया है जिसके लिये मैं उनका आभारी हूँ।

विद्यानन्दबुधैरलङ्कृतमिदं श्रीसत्यवाक्याधिपैः ॥ २ ॥

—युक्त्यनुशासनालङ्कार-प्रशस्ति ।

(ग) जयन्ति निर्जिताशेषसद्यैकान्तनीतयः । सत्यवाक्याधिपाः शश्वद्विद्यानन्दा जिनैस्वराः ॥

—प्रमाणपरीक्षा मङ्गलपद्य ।

(घ) विद्यानन्दैः स्वशक्त्या कथमपि कथितं सत्यवाक्यार्थसिद्धयै ।—आप्तपरी० श्लो० १२३ ।

विद्यानन्दके प्रमाणपरीक्षा और युक्त्यनुशासनालङ्कारके प्रशस्ति-उल्लेखोंपरसे बा० कामताप्रसादजी भी यही लिखते हैं^१ । इससे मालूम होता है कि विद्यानन्द गङ्गानरेश शिवमार द्वितीय (ई० ८१०) और राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम (ई० ८१६) के समकालीन हैं । और उन्होंने अपनी कृतियाँ प्रायः इन्हींके राज्य-समयमें बनाई हैं । विद्यानन्द-महोदय और तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक तो शिवमार द्वितीयके और आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा तथा युक्त्यनुशासनालङ्कृत ये तीन कृतियाँ राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम (ई० ८१६-८३०) के राज्य-कालमें बनी जान पड़ती हैं । अष्टसहस्री, जो श्लोकवार्त्तिकके बादकी और आप्तपरीक्षा आदिके पूर्वकी रचना है, करीब ई० ८१०-८१५ में रची गई प्रतीत होती है । तथा पत्रपरीक्षा, श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र और सत्यशासनपरीक्षा ये तीन रचनाएँ ई० सन् ८३०-८४० में रची ज्ञात होती हैं । इससे भी आ० विद्यानन्दका समय पूर्वोक्त ई० सन् ७७५ से ई० सन् ८४० प्रमाणित होता है ।

यहाँ एक खास बात और ध्यान देने योग्य है । वह यह कि शिवमारके पूर्वाधिकारी पश्चिमा गङ्गवंशी राजा श्रीपुरुषका शकसं० ६६८, ई० सन् ७७६ का लिखा हुआ एक दानपत्र मिला है जिसमें उसके द्वारा श्रीपुरके जैन मन्दिरके लिये दान दिये जानेका उल्लेख है^२ । यह श्रीपुरका जैनमन्दिर सम्भवतः वही प्रसिद्ध जैनमन्दिर है जहाँ भगवान् पार्श्वनाथकी अतिशयपूर्ण प्रतिमा अद्य रहती थी और जिसे लूट करके ही विद्यानन्दने श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र रचा था । श्रीपुरुषका राज्य-समय ई० सन् ७२६ से ई० सन् ७७६ तक बतलाया जाता है^३ । विद्यानन्दने अपनी रचनाओंमें श्रीपुरुष राजा (शिवमारके पिता एवं पूर्वाधिकारी) का उत्तरवर्ती राजाओं (शिवमार द्वि०, उसके उत्तराधिकारी राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम और इसके पिता, विजयादित्य) की तरह कोई उल्लेख नहीं किया । इससे यह महत्वपूर्ण बात प्रकट होती है कि श्रीपुरुषके राज्य-काल (ई० सन् ७२६-ई० ७७६) में विद्यानन्द प्रस्थकार नहीं बन सके होंगे और यदि यह भी कहा जाय कि वे उस समय कुमागवस्थाको भी प्राप्त नहीं हो सके होंगे तो कोई आश्चर्य नहीं है । अतः इन सब प्रमाणोंसे आचार्य विद्यानन्दका समय ई० सन् ७७५ से ई० सन् ८४० निर्णीत होता है ।

यहाँ यह शंका की जा सकती है कि जिस प्रकार हरिवंशपुराणकार जिनसेन द्वितीय (ई० ७८३) ने अपने समकालीन वीरसेनस्वामी (ई० ८१६) और जिनसेन स्वामी

१ जैन सिद्धान्तभास्कर भाग ३, किरण ३ । २ देखो Guerinot no. 121. अथवा, जैन नि० भा० ४ किरण ३, पृष्ठ ११८ का ८ नं० का उद्धरण । ३ देखो, श्री ज्योतिप्रसाद जैन एम० ए० का लेख Gain Arti Quarry. Vol. XII. N. 1. जुलाई १९४६ ।

प्रथम (ई० ८३७) का स्मरण किया है उसी प्रकार इन आचार्योंने अपने समकालीन आचार्य विद्यानन्द (ई० ७७५-८४०) का स्मरण अथवा उनके ग्रन्थवाक्योंका उल्लेख क्यों नहीं किया ? इसका उत्तर यह है इन आचार्योंकी वृद्धावस्थाके समय ही आ० विद्यानन्दका ग्रन्थ-रचनाकार्य प्रारम्भ हुआ जान पड़ता है और इसलिये विद्यानन्द उनके द्वारा स्मृत नहीं हुए और न उनके ग्रन्थवाक्योंके उन्होंने उल्लेख किये हैं। इसके अतिरिक्त एक-दूसरेकी कार्यप्रवृत्तिसे अपरिचित होना अथवा ग्रन्थकाररूपसे प्रसिद्ध न हो पाना भी अनुल्लेखमें कारण सम्भव है। अस्तु।

(ज) आ० विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र

ऊपर यह कहा जा चुका है कि विद्यानन्दने अपनी ग्रन्थ-रचना गङ्गनरेश शिवमार द्वितीय और राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथमके राज्य-समयमें की है। अतः आ० विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र मुख्यतः गङ्गवंशका गङ्गवाडि प्रदेश रहा मालूम होता है। गङ्गराजाओंका राज्य मैसूर प्रान्तमें था। वर्तमान मैसूरका बहुभाग उनके राज्यके अन्तर्गत था और जिसे ही गङ्गवाडि कहा जाता था। कहते हैं कि 'मैसूरमें जो आजकल गङ्गडिकार (गङ्गवाडिकार) नामक किसानोंकी भारी जनसंख्या है वे गङ्गनरेशोंकी प्रजाके ही वंशज हैं।' और इसलिये यह प्रदेश उस समय 'गङ्गवाडि'के नामसे प्रसिद्ध था। गङ्गराजाओंका राज्य लगभग ईसाकी चौथी शताब्दीसे ग्यारहवीं शताब्दी तक रहा है। आठवीं शताब्दीमें श्रीपुरषके राज्यकालमें गङ्गराज्य अपनी चरम उन्नतिको प्राप्त था। शिलालेखों और दानपत्रोंसे ज्ञात होता है कि इस राज्यके साथ जैनधर्मका घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। जैनाचार्य सिंहनन्दने इस राज्यकी स्थापनामें भारी सहायता की थी। पूज्यपाद देवनन्दि आचार्य इसी गङ्गराज्यके राजा दुर्विनीत (लगभग ई० ५००) के राजगुरु थे। आश्चर्य नहीं, ऐसे जैनशासन और जैनाचार्य भक्त राज्यमें विद्यानन्दने अकेलौ बार विहार किया हो और निर्विघ्नताके साथ वहाँ रहकर अपने विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया हो। अतः आ० विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र गङ्गवाडि प्रदेश (आधुनिक मैसूरका बहुभाग) समझना चाहिए।

उपसंहार

ऊपरकी पंक्तियोंमें हमने ग्रन्थ और ग्रन्थकारके सम्बन्धमें ऐतिहासिक दृष्टिसे कुछ प्रकाश डालनेका प्रयत्न किया है। इतिहास एक ऐसा विषय है जिसमें नवीन अनुसन्धान और चिन्तनकी आवश्यकता बनी रहती है। आशा है विद्वज्जन इसी दृष्टिसे इस प्रस्तावनाको पढ़ेंगे। इति शम्।

वीरमवामन्दिर, सरसावा आषाढी कृष्णद्वितीया, वि० सं० २००४, ५ जून, १९४७	}	— दरबारीलाल जैन, कोठिया
---	---	-------------------------

शुद्धि-पत्र

अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पंक्ति
प्रिमोक्षो	विप्रमोक्षो	२	८	तद्विरोधवत्	तद्विरोधवत्	६२	२
पर्याय	पर्याय	२१	१०	कार्यकारण	कार्यकरण	६२	५
होनेपर भी	होनेपर भी	४४	२०	व्यतिरेकप्रसि-	व्यतिरेकप्रसि-	६२	६
	कमी				(१०० प्रतियोंमें)		
व्यतिरेक	व्यतिरेक	४५	१८	आराध	आधारा	१०८	७
जैसी	जैसे	४५	२५	परणत	परिणत	१५३	१५
अभिन्नभूत	भिन्नभूत	४६	१५	सदेहो वा सदेहो निर्देहो वा	सदेहो निर्देहो वा	१५५	८
अपेक्षारूप	अपेक्षमाण-	५६	१२	भूतार्थत्वाद-	भूतार्थत्वा-	१८१	२
	तारूप				भावाद-		
तश्चित्	कश्चित्	६२	८	सर्वज्ञभावं	सर्वज्ञाभावं	२२८	३
तीर्थकृत्व	तीर्थकृत्व	६३	११	सिद्ध	सिद्धि	२३८	१६
परिमहाजा-	परिमहाजा-	८६	८	काययोग	मनोयोग	२४३	२३
	(१०० प्रतियोंमें)			अविभावी	अविनाभावी	२५७	२४

सूचना—१. पृष्ठ २ के 'परमेष्ठी' पदका फुटनोट पृष्ठ १ पंक्ति २१ पर छप गया उसे पृ० २ के फुटनोटमें बना लेना चाहिए।

२. पृष्ठ ११६ पंक्ति २७ के आगे कारिका ४६ का अर्थ छपनेसे छूट गया है जो इस प्रकार है और उसे अपनी प्रतियोंमें बना लेना चाहिए—

'पृथक् प्रत्ययमें जो कारण है वह युतिसिद्धि है, यह युतिसिद्धिका लक्षण कहनेपर विभुद्रव्यां और गुणादिकोंमें युतिसिद्धि प्राप्त होती है।'

निर्दिष्ट-पाठ

[कर्मणोऽपि]	११७	[धात्वार्थलक्षणं क्रिया]	१८६
[सर्वविजृम्भोहत्वाभावात्।]	१५५	[ार्थ]	२३३
सर्वविजृम्भोद्देशासौ नास्ति]		[सामान्यरूपस्य च]	२५७
[ज्ञान]	१८६	[अस्माभिः]	२६२

सङ्केत-सूची

अकलंकप्र०	अकलंकग्रन्थत्रय	(सिधी ग्रन्थमाला, कलकत्ता)
अध्या० टी० लि०	अध्यात्मतरंगिणी टीका लिखित	(कर्त्ता-गणधरकीर्ति)
आप्तप० टी० प्रश०	आप्तपरीक्षालंछति टीका प्रशस्ति	(प्रस्तुत ग्रन्थ)
अष्टस०	अष्टमहली	(निर्णयसागर, बम्बई)
ई० स०	ईस्वी सन्	× × ×
का०	कारिका	× × ×

जैनतर्कवा०	जैनतर्कवार्त्तिक	X	X	X
जैन सि० भा०	जैन सिद्धान्तभास्कर (पाण्मासिक पत्र, जैन सिद्धान्त-भवन आरा)			
ज्ञान वि० प्रस्ता०	ज्ञानत्रिन्दु प्रस्तावना			(सिधो ग्रन्थमाला, कलकत्ता)
तत्त्वार्थवा०	तत्त्वार्थवार्त्तिक			(जैनसिद्धान्त प्रकाशिनी संस्था, कलकत्ता)
तत्त्वार्थश्लो०	तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक			(निर्णयसागर, बम्बई)
तत्त्वार्थसू०	तत्त्वार्थसूत्र			(प्रथमगुच्छक, काशी)
द्वि०	द्वितीय			
न्यायकुमु०	न्यायकुमुदचन्द्र			(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)
न्यायदी०	न्यायदीपिका			(वीरसेवामन्दिर, सरसावा)
न्यायवि० वि०	न्यायविनिश्चयविवरण			(लिखित प्रति, वीरसेवामन्दिर)
न्यायाव०	न्यायावतार			(श्वेताम्बर जैन कान्फ्रेन्स, बम्बई)
प०	पत्र			
परीक्षामु०	परीक्षामुख			(पं० धनश्यामदासजी)
पृ०	पृष्ठ			
प्र० भा०	प्रथम भाग			
प्रमाणप०	प्रमाणपरीक्षा			(जैनसिद्धान्त प्रकाशिनी संस्था, कलकत्ता)
प्रमेयक०	प्रमेयकमलमार्त्तण्ड			(पं० महेन्द्रकुमारजी, काशी द्वारा सम्पादित)
प्रश० सं०	प्रशस्तिसंग्रह			(जैन सिद्धान्त-भवन, आरा)
प्रस्ता०	प्रस्तावना			
भा०	भाग			
युक्त्यनुशा०	युक्त्यनुशासनालङ्कार			(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)
रत्नक० भाव०	रत्नकरण्डभावाकाचार			(प्रथमगुच्छक, काशी)
लि०	लिखित			
वि० सं०	विक्रम संवत्			
शकसं०	शकसंवत्			
शि० नं०	शिलालेख नंबर			
शिलालेखसं०	शिलालेखसंग्रह			(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)
श्लो०	श्लोक			
सम्पत्ति० टी०	सम्पत्तिसूत्र टीका			
सम्पा०	सम्पादक			
सिद्धवि०	सिद्धिविनिश्चय			(लिखित वीरसेवामन्दिर, सरसावा)
सूत्रकृ०	सूत्रकृताङ्ग			
स्या० रत्ना०	स्याद्वादरत्नाकर			(आर्हत प्रभाकर, पूना)
स्या० रत्नाव०	स्याद्वादरत्नावतारिका			
हरि० पु०	हरिवंशपुराण			(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)

आप्त-परीक्षा

सानुवाद-स्वंपञ्चटीकायुता

आप्तपरीक्षा-स्कोपझटीका (सानुवाद) की

विषय-सूची

.....

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
१. परमेषिगुणस्तोत्र	१	इहेदं प्रत्ययसामान्यसे भी द्रव्यादि	
२. परमेषिगुणस्तोत्रका प्रयोजन	२	पदार्थोंकी असिद्धि	२१
पर और अपर निःश्रेयसका स्वरूप	२	संग्रहसे भी द्रव्यादिपदार्थोंकी असिद्धि	२२
बन्धकी सिद्धि	३	द्रव्यत्वाभिसम्बन्धसे एक द्रव्यपदार्थ	
बन्ध-कारणोंकी सिद्धि	४	माननेका निरास	२४
बन्ध और बन्ध-कारणोंका अभाव	६	गुणत्वादि-अभिसम्बन्धसे एक-एक	
निर्जराकी सिद्धि	७	गुणादि पदार्थ माननेका निरास	२५
संसिद्धिके दो भेद	७	पृथिवीत्वादि-अभिसम्बन्धसे एक-एक	
परमेषिगत प्रसादका लक्षण	८	पृथिवी आदि द्रव्य माननेका निरास	२५
मङ्गलकी निरुक्ति और उसका अधे	६	संग्रहके तीन भेद और उनकी	
शास्त्रारम्भमें परमेषिगुणस्तोत्रकी		आलोचना	२५
आवश्यकता	११	ईश्वरोपदेशकी असंभवताका उपसं०	२८
सम्प्रकाशित परमेषिगुणस्तोत्र	१२	आत्मके कर्मभूटद्रोतृत्वकी असिद्धिकी	
स्तोत्रगत विशेषणोंकी सार्थकता	१३	आशङ्का	२६
पराभिमत आत्मोंके निराकरणकी		उक्त आशङ्काका निराकरण	२६
सार्थकता	१४	आत्मके कर्मभूटद्रोतृत्वकी सिद्धि	३१
३. ईश्वर-परीक्षा	१५-१५५	ईश्वरके जगत्कर्तृत्वकी सिद्धिमें	
ईश्वरके मोक्षमार्गोपदेशकी		वैशेषिकोंका पूर्वपक्ष	३२
असम्भवता	१५	ईश्वरके जगत्कर्तृत्वके खण्डनमें	
वैशेषिकाभिमत षट्पदार्थसमीक्षा	१६	जैनोंका उत्तरपक्ष	४०
द्रव्यलक्षणके योगसे एक द्रव्यपदार्थ		अनादि-सर्वज्ञ ईश्वर और उसके	
की असिद्धि	१७	मोक्षमार्गप्रणयनकी असम्भवता	४६
द्रव्यलक्षणत्वसे दो द्रव्यलक्षणोंमें		कर्मके अभावमें ईश्वरके इच्छा	
एकताकी असिद्धि	१६	और प्रयत्न शक्तिका अभाव	५२
द्रव्यत्वके योगसे एक द्रव्यपदार्थकी		केवल ज्ञानशक्तिसे ईश्वरसे कार्योत्पत्ति	
असिद्धि	२०	माननेमें उदाहरणका अभाव	६२
गुणत्वादिके योगसे एक-एक		जैनोंके जिनेश्वरका उदाहरण	
गुणादिपदार्थोंकी असिद्धि	२०	देना असंगत	६३
		ईश्वरावतारवादियोंकी आलोचना	६५

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
राक्षसकी आलोचना	६६	सत्ताको स्वतंत्र पदार्थ न होने और	
ईश्वरके ज्ञानको नित्य माननेमें दूषण	७१	पदार्थधर्म होनेका उपपादन, असत्ताकी	
ईश्वरज्ञान प्रमाणरूप है या फलरूप ?		तरह उसके चार भेदोंका समर्थन	१३८
दोनों पक्षोंमें दोषप्रदर्शन	७५	समवायको सत्ताकी तरह एक-अनेक और	
ईश्वरज्ञानको अनित्य माननेमें भी दोष	७६	नित्य-अनित्य माननेका प्रतिपादन	१४३
ईश्वरज्ञानको अव्यापक स्वीकार		सत्त्व-असत्त्वके एक जगह रहनेमें विरोध	
करनेमें दोष	७८	की आशंका और उसका परिहार	१४४
ईश्वरज्ञानको नित्य-व्यापक स्वीकार		स्वरूपतः असत् अथवा सत् महेश्वरमें सत्ता	
करनेमें दोष	८२	का समवाय स्वीकार करनेमें दोष	१४८
ईश्वरज्ञान अस्वसंवेदि है या स्वसंवेदि ?		ईश्वरपरीक्षाका उपसंहार	१५५
इन दोनों विकल्पोंमें दोष	१००	४. कपिल-परीक्षा	१५६-१६७
भिन्न ईश्वरज्ञानमें दूषण	१०२	कपिलके मोक्षमार्गोपदेशकत्वका	
भिन्न ईश्वरज्ञानका ईश्वरसे सम्बन्ध		निरास	१५६
करानेवाले समवायका निराकरण	१०३	प्रधानके मुक्तामुत्तत्त्वकी कल्पना	
समवायके 'अयुतसिद्धि' विशेषणकी		और उसमें दोष	१६०
समीक्षा	१०६	प्रधानके भी मोक्षमार्गोपदेशकत्वका	
युतप्रत्ययसे युतसिद्धि की व्यवस्था		निरास	१६१
करनेमें दोष	११६	५. सुगत-परीक्षा	१६७-१६५
युतसिद्धि की व्यवस्था न होनेपर		सुगतके मोक्षमार्गोपदेशकत्वका	
अयुतसिद्धिका अभाव	१२०	निराकरण	१६७
'अबाधितत्व' विशेषणके असिद्ध होने		सौगतोंका पूर्वपक्ष	१६६
की आशंका और उसका परिहार	१२१	सौगतोंके पूर्वपक्षका निराकरण	१७१
समवाय-समवायियोंमें विशेषण-विशेष्य-		सौत्रान्तिकोंका मत	१७२
भावसम्बन्ध माननेमें अनवस्था	१२२	सौत्रान्तिकोंके मतका आलोचन	१७५
वैशेषिकोंद्वारा उक्त अनवस्थाका परिहार		योगाचारमत और उसका आलोचन	१७८
और जैनोंद्वारा उसका प्रतिवाद	१२४	संवृत्तिसे सुगतको विरवत्त्वज्ञ और	
संयोग और समवायकी व्यर्थता	१२४	मोक्षमार्गोपदेशक माननेमें भी दोष	१८०
समवायको सर्वथा स्वतंत्र और एक		संवेदनाद्वैतकी समालोचना	१८१
माननेमें विस्तारसे दूषण	१२६	चित्राद्वैतका समालोचन	१८४
सत्ताके दृष्टान्तसे समवायको वैशेषिकों		६. परमपुरुष-परीक्षा	१८५-२०६
द्वारा एक सिद्ध करना	१३२	परमपुरुषके सर्वज्ञत्व और मोक्षमार्गोप-	
सत्ता और समवायके एकत्वका		देशकत्वकी असम्भवता	१८५
खण्डन	१३३		

प्रतिभासमात्रकी अनेकविध		कर्म तथा भावकर्मके भेदसे दो	
मीमांसा	१६६	भेदों का कथन	
७. अर्हत्सर्वज्ञसिद्धि	२०६-२३६	नैयायिक और वैशेषिकों के कर्मस्वरूप-	
प्रमेयत्वहेतुसे सामान्यसर्वज्ञ-		की मान्यताका समालोचन	२४८
की सिद्धि	२०६	सांख्यो के कर्मस्वरूपकी समीक्षा	२४८
सर्वज्ञाभाववादी भट्टका मत	२१६	६. अर्हन्मोक्षमार्गनेतृत्वसिद्धि	२५१-२६०
भट्टके मतका निराकरण	२१६	मोक्षका स्वरूप	२५१
बाधकाभावसे अर्हत्सर्वज्ञसिद्धि	२२३	आत्माका स्वरूप	२५२
प्रत्यक्ष सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२२६	संवर, निर्जरा और मोक्षमें	
अनुमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२२७	भेदप्रदर्शन	२५३
उपमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२२७	नास्तिक मतका प्रतिवाद	२५४
अर्थापत्ति सर्वज्ञकी बाधिका नहीं है	२३०	मोक्षमार्गका स्वरूप	२५५
आगम सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२३४	मोक्षमार्गप्रणेतृत्वके सर्वज्ञताका	
अभाव भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२३४	निरणय	२६०
८. अर्हत्कर्मभूभृद्नेतृत्वसिद्धि	२४०-२५१	१०. अर्हत्त्वव्यवस्थितसिद्धि	२६१-२६४
आगमि और संचितके भेदसे	२४१	'वन्दे तद्गुणलब्धये' का व्याख्यान	२६१
दो तरहके कर्मोंका प्रतिपादन		अर्हन्तके वन्दनीय होनेमें प्रयोजन	२६२
संवर और निर्जराद्वारा उक्त	२४१	११. उपसंहार	२६४
कर्मोंके अभावका प्रतिपादन		आप्तपरीक्षा और उसकी स्वोपप्ल	
कर्मोंका स्वरूप और उनके द्रव्य-	२४५	टीकाके सम्बन्धका अन्तिम वक्तव्य	"

जीयाभिरस्त-निशेष-सर्वथैकान्त-शासनम् ।

सदा श्रीवर्द्धमानस्य विद्यानन्दस्य शासनम् ॥ १ ॥

-आप्तपरीक्षा ।

स जयतु विद्यानन्दो रत्नत्रय-भूरि-भूषणः सततम् ।

तत्त्वार्थार्णव-तरणो सदुपायः प्रकटितो येन ॥ २ ॥

विद्यानन्द-हिमाचल-मुखपद्म-विनिर्गता सुगम्भीरा ।

आप्तपरीक्षा-टीका गङ्गावन्धिततरं जयतु ॥ ३ ॥

-आप्तपरीक्षाटीका-प्रशस्ति ।

श्रीसमन्तभद्राय नमः

श्रीमदाचार्यविद्यानन्दस्वामि-विरचिता

आप्त-परीक्षा

स्वोपज्ञामपरीक्षालङ्कृति-टीकायुता

(हिन्दी-अनुवाद-सहिता)

—:०:—

[परमांशुगुणस्तोत्रम्]

प्रबुद्धाशेषतत्त्वार्थ-बांध-दीधिति-मालिनं ।

नमः श्रीजिनचन्द्राय^१ मोह-ध्वान्त-प्रभेदिने^२ ॥१॥

जो समस्त पदार्थ-प्रकाशक ज्ञान-किरणोंमें विशिष्ट हैं और मोहरूपी अन्धकारके प्रभेदक हैं उन श्रीजिनरूप चन्द्रमाके लिए नमस्कार हों ॥ १ ॥

विशेषार्थ—इस मङ्गलाचरण-कारिकाद्वारा श्रीजिनचन्द्रके लिये चन्द्रमाकी उपमा देकर उन्हें नमस्कार किया गया है । जिस प्रकार चन्द्रमा समस्त लोकगत पदार्थोंको प्रकाशित करनेवाला है, उसी प्रकार श्रीसम्पन्न जिनचन्द्र भगवान् भूत, भावी और वर्तमान सम्पूर्ण जीवादि पदार्थोंके ज्ञाता और मोहनीयकर्मका नाश करनेवाले हैं । मोहनीयकर्म वह अन्धकार है जिसकी वजहसे आत्मा अपने निजस्वरूपको देख और जान नहीं पाता है । इस मोहनीयकर्मका जिन महान् आत्माओंने नाश कर दिया है और इस तरह जिन्होंने सर्वज्ञता भी प्राप्त कर ली है, वे 'जिन' अथवा 'जिनचन्द्र' या 'अरिहन्त' इस मंजाद्वारा अभिहित होते हैं और उन्हींको परमात्मा भी कहते हैं । तात्पर्य यह कि 'कर्मारानीन् जयतीति जिनः' अर्थात् राग-द्वेष-मोहादि कर्म-शत्रुओंपर जो पूर्णतः विजय पालने हैं उन्हें जैनदर्शनमें 'जिन' कहा गया है ।

१ चन्द्रप्रभजिनचन्द्राय सकलजिनसमूहाय वा । २ मोहोऽज्ञानं रागद्वेषादिर्वा च एव ध्वान्तः अन्धकारस्तं प्रभेदी विश्लेषणकर्ता तस्मै इत्यर्थः । ३ परमं पदे मोक्षे मोक्षमार्गं वा रत्न-त्रयस्वरूपे तिष्ठतीति परमंशु, मोक्षे मोक्षमार्गं वा स्थिता अर्हत्सिद्धाचार्योपाध्यायसाधवो विशिष्टात्मानः परमंशुनोऽभिधीयन्ते ।

[परमेष्ठिगुणस्तोत्रप्रयोजनाभिधानम्]

§ १. कस्मात्पुनः परमेष्ठिनः^१ स्तोत्रं शास्त्रादौ शास्त्रकाराः प्राहुस्त्वभिधीयते—

श्रेयोमार्गस्य संसिद्धिः प्रसादात्परमेष्ठिनः ।

इत्याहुस्तद्वगुणस्तोत्रं शास्त्रादौ मुनिपुङ्गवाः ॥२॥

§ २. श्रेयो निःश्रेयसं परमपरं च । तत्र परं सकलकर्मविप्रमोक्षलक्ष्यम् “बन्धहेत्वभावनिर्जराभ्यां कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्षः” [तत्त्वा. सू. १०-२] इति वचनान् । ततोऽपरमार्हन्यलक्ष्यम्, “धातिकर्मवशादनन्तचतुष्टयस्वरूपलामस्यापरनिःश्रेयसत्वात् । न चात्र कस्वचिदात्मविशेषस्य कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षोऽसिद्धः, साधकप्रमाद्यसम्भवात् । तथा हि—

§ ३. कस्वचिदात्मविशेषः कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षमुच्यते, कृत्स्नबन्धहेत्वभावनिर्जरावधान् ।

‘जिन’ किसी व्यक्तिविशेषका नाम नहीं है, बल्कि जो आत्मा [इस पूर्ण विकसित एवं सर्वोच्च आत्मीय अवस्थाको प्राप्तकर लेता है वह ‘जिन’ कहलाता है । यहाँ ऐसे ही ‘जिन-परमात्मा’ अथवा ‘जिन-समुदाय’ को ग्रन्थकार श्रीविद्यानन्दस्वामीने अपनी इस स्त्रोपप्लटीका-सहित ‘आप्र-परीक्षा’ नामक कृतिके आरम्भमें स्मरण किया है और उनका मंगलाभिवादन किया है ।

‘जिनचन्द्राय’ पदके प्रयोगद्वारा भगवान् चन्द्रप्रभको भी नमस्कार किया गया प्रतीत होता है और यह कोई अस्वाभाविक भी नहीं है, क्योंकि भगवान् चन्द्रप्रभ भी ग्रन्थकारके विशेषतया इष्टदेव हो सकते हैं और उन्हें भी ‘नमः’ शब्दद्वारा अपना मस्तक झुकाया है ।

§ १. शङ्का—ग्रन्थके आरम्भमें ग्रन्थकार परमेष्ठिका स्तवन किस प्रयोजनसे करते हैं ?

समाधान—इसका उत्तर इस प्रकार है—

चूँकि परमेष्ठिके प्रसादसे मोक्ष-मार्ग (सम्यग्दर्शनादि) की सम्यक् प्राप्ति और सम्यक् ज्ञान दोनों प्राप्त होते हैं । अतएव शास्त्रके आरम्भमें मुनिपुङ्गवों—सूत्रकारादिकोंने परमेष्ठिका गुण-स्तवन कहा है ॥२॥

§ २. कारिकामें जो ‘श्रेयः’ शब्दका प्रयोग है उसका निःश्रेयस अर्थात् मोक्ष अर्थ है । वह दो प्रकारका है—१ परनिःश्रेयस और २ अपरनिःश्रेयस । समस्त कर्मोंका सर्वथा क्षय होना परनिःश्रेयस है; क्योंकि ‘संवर और निर्जराके द्वारा सम्पूर्ण कर्मोंके सर्वथा छूट जानेको मोक्ष’ कहा गया है । और परमोच्च अरहन्त अवस्थाका प्राप्त होना अपरनिःश्रेयस है । कारण, धातिका कर्मोंके क्षयसे जो अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तसुख और अनन्त-वीर्यरूप अनन्तचतुष्टयस्वरूपकी प्राप्ति होती है उसे अपरनिःश्रेयस माना गया है । यहाँ यह वहीं कहा जासकता है कि किसी आत्माविशेषके सम्पूर्ण कर्मोंका सर्वथा क्षय होना असिद्ध है क्योंकि उसको सिद्ध करनेवाला प्रमाण मौजूद है । वह इस प्रकार है :—

§ ३. ‘कोई विशेष आत्मा समस्त कर्मोंसे सर्वथा मुक्त होजाता है, कारण संवर और निर्जरावान् है । जो सम्पूर्ण कर्मोंसे मुक्त नहीं है वह पूरा संवर और निर्जरावान् नहीं है,

१ ज्ञानदर्शनस्वरूपमाहम्बरायस्वरूपानि चत्वारि कर्माणि धातिकर्माण्युच्यन्ते । २ संवरः ।

१ द ‘मोक्षः’ पाठो नास्ति ।

यस्तु न कृत्स्नकर्मभिर्विप्रमुच्यते स^१ न कृत्स्नबन्धहेत्वभावनिर्जरावान्, यथा संसारी । कृत्स्नबन्धहेत्वभावनिर्जरावान् च कश्चिदस्मविशेषः । तस्मात्कृत्स्नकर्मभिर्विप्रमुच्यते ।

§ ४. ननु बन्धः वात्मानोऽसिद्धस्तद्धेतुश्च, इति कुतो बन्धहेत्वभावनायम् ? प्रतिषेधस्य विविधैर्वाक्यात् । बन्धाभावे च कस्य निर्जरा ? बन्धफलानुभवनं हि निर्जरा । बन्धाभावे तु कृत्स्नफलानुभवनम् ? अतः कृत्स्न^२ निर्जरावस्वमप्यसिद्धम् । न चासिद्धं साधनं साध्यसाधनायाजम्, इति कश्चित्^३ ।

§ ५. सोऽप्यनालोचितः स^४, प्रमाणतो बन्धस्य प्रसिद्धेः । तथा हि—विवादाध्यासितः संसारी बन्धवान् परतन्त्रस्वात्, द्वास्त्रानस्तम्भागतहस्तित्वत् । परतन्त्रोऽसौ हीनस्थानपरिग्रहवात्, कामोद्रेकपरतन्त्रैरयागृहपरिग्रहवद्भोगविबन्धुत्वात् । हीनस्थानं हि शरीरं तत्परिग्रहवांश्च संसारी प्रसिद्ध एव । कथं पुनः शरीरं हीनस्थानमात्मनः ? इति; उच्यते; हीनस्थानं शरीरम्, आत्मनो दुःखहेतुत्वात् कस्यचित्कारागृहवत्^५ । ननु^६ देवशरीरस्य दुःखहेतुत्वाभावात्पञ्चापको^७ हेतुरिति चेत्; न;

जैसे संसारी जीव । और सम्पूर्ण संवर तथा निर्जरावान् कोई विशेष आत्मा अवश्य है इसलिये समस्त कर्मोंसे मुक्त भी होजाता है ।'

§ ४. शङ्का—जब आत्माके कर्मबन्ध ही असिद्ध है और कर्मबन्धके कारण भी अमिद्ध हैं—दोनों ही सिद्ध नहीं हैं तब यह कैसे कहा जासकता है कि किमी आत्माविशेषके बन्धहेतुओंका अभाव (संवर) है क्योंकि अभाव सद्भावपूर्वक ही होता है । और इस तरह जब बन्ध ही सम्भव नहीं है तब निर्जरा भी किसकी ? कारण, बन्धके फलका अनुभवन करना ही निर्जरा है । अतएव जब बन्ध नहीं तो उसके फलका अनुभवन (निर्जरा) कैसे ? अतः सम्पूर्ण निर्जरावान् भी कोई आत्माविशेष सिद्ध नहीं होता है और इस प्रकार हेतुके विशेषण और विशेष्य दोनों ही दल असिद्ध हैं । ऐसी हालतमें असिद्ध हेतु साध्यकी सिद्ध करनेमें समय नहीं है ?

§ ५. समाधान—यह शङ्का विचारपूर्ण नहीं है क्योंकि बन्ध प्रमाणसे प्रसिद्ध है । यथा—'विचारस्थ संसारी आत्मा बन्धयुक्त है क्योंकि पराधीन है, आत्मानस्तम्भ^१ (खूँटा)-को प्राप्त हाथीकी तरह ।' 'आत्मा पराधीन है क्योंकि हीनस्थानको ग्रहण किये हुए है, कामपीड़ासे अधीन होकर बैरयाके घरको प्राप्त हुए भोगविशेष^२ (कियाकाएडी ब्राह्मणविशेष) की तरह ।' और यह प्रकट है कि हीनस्थान शरीर है और उसे ग्रहण करनेवाला संसारी आत्मा प्रसिद्ध है ।

शङ्का—शरीर आत्माका हीनस्थान कैसे है ?

१ सांख्यादिः । २ अयथार्थविचारकः । ३ वन्दोऽह इत्येतर्यः । ४ परः शङ्कने नन्विने । ५ हेतोः आत्मस्थेन पद्मावृत्तिर्न पल्लवदेसवृत्तिर्न वा पद्माव्यापकत्वमिति भावः । भागासिद्धत्वमिति यावत् । ६ हाथीको बांधनेका खूँटा, रस्सा या जंजीर, देखो, 'संक्षिप्त हिन्दी-शब्दसागर' पृ० ११५ । ७ ब्राह्मणोंका एक भेद, देखो, 'सं० हिन्दी-शब्दसागर' पृ० १०५६ ।

१ द 'उ तु' । २ मु स प 'कृत्स्नकर्म' ।

तस्यापि भरणे दुःखहेतुत्वसिद्धेः पञ्चापकत्वव्यवस्थानात् ।

§ ६. तदेवं संक्षेपतो बन्धस्य प्रसिद्धौ 'तद्धेतुरपि सिद्धः, तस्याहेतुकत्वे निस्त्वप्रसङ्गात्, सतो हेतुरहितस्य नित्यत्वव्यवस्थितेः । "सदकारणवक्षित्यम्" [वैशेषि. ४-१-१] इति परैरभिधानात् । तद्धेतुश्च मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगविकल्पात्पञ्चविधः स्यात् । बन्धो हि संक्षेपतो द्वेषा, भाव-
बन्धो द्रव्यबन्धश्चेति । तत्र भावबन्धः क्रोधाद्यात्मकः, तस्य हेतुमिथ्यादर्शनम्, 'तद्भावे भावादभावे चाभावात् । कश्चिदक्रोधादिविषये हि क्रोधादिविषयत्वभ्रंशान् मिथ्यादर्शनम्, तस्य विपरीताभिनिवेश-
लक्ष्यस्य सकलास्तिकप्रसिद्धत्वात् । तस्य च सद्भावे बहिरङ्गस्य सत्त्वन्तरङ्गे द्रव्यक्रोधादिवन्धे भाव-
बन्धस्य सद्भावः तदभावे 'वासद्भावः सिद्ध एवेति मिथ्यादर्शनहेतुको भावबन्धः । तद्भाविरतिहेतुकरं न समुत्पन्नसम्बन्धदर्शनस्यापि कस्यचिदप्रकृतौ^१ भावबन्धः सत्यामविरतौ प्रतीयत एव । ततोऽप्यप्रकृतौ

समाधान—इसका उत्तर यह है कि 'शरीर हीनस्थान (निम्न कोटिकी अथवा निकृष्ट जगह) है क्योंकि वह आत्माके दुःखका कारण है। जैसे किसीका बन्दीगृह। अर्थात् जिस प्रकार (बन्दी) को कैदखाना दुःखदायक होता है उसी प्रकार शरीर आत्माको क्लेशदायक है।

शङ्का—देवोंका शरीर दुःखकारक नहीं होता। अतएव हेतु पूरे पक्षमें न रहनेसे पञ्चाव्यापक है अर्थात् पञ्चाव्यापक (भाग्यासिद्ध) नामके दोषसे युक्त है ?

समाधान—नहीं; देवोंका शरीर भी मृत्युसमय दुःखजनक होता है—शरीरको जब वे छोड़ते हैं तो उन्हें उससे भारी दुःख होता है। अतः हेतु 'पञ्चाव्यापक' नहीं है, पञ्चाव्यापक ही है।

§ ६. इस प्रकार संक्षेपमें बन्ध सिद्ध हो जानेपर उसके हेतु भी सिद्ध हो जाते हैं क्योंकि बन्धके कारण न माननेपर उसे नित्य मानना पड़ेगा। कारण, जिसका कोई कारण (हेतु) नहीं होता और मौजूद है वह नित्य व्यवस्थित किया गया है। दूसरे दार्शनिक विद्वान् भी 'सन् और कारणरहितको नित्य' बतलाते हैं। जैनदर्शनमें बन्धके कारण पाँच हैं—१ मिथ्यादर्शन, २ अविरति, ३ प्रमाद, ४ कषाय और ५ योग। बन्धके संक्षेपमें दो भेद हैं—एक भावबन्ध और दूसरा द्रव्यबन्ध। उनमें भावबन्धका, जो क्रोधादिरूप है, कारण मिथ्यादर्शन है। क्योंकि उसके होनेपर वह होता है और उसके नहीं होनेपर नहीं होता है। जो क्रोधादिका विषय नहीं है उसमें क्रोधादिविषयत्वका भ्रंशान् करना मिथ्यादर्शन है। कारण, सभी आस्तिकोंने विपरीत अभिप्रायको मिथ्यादर्शन स्वीकार किया है। सो इस बाह्य कारण (मिथ्यादर्शन) के होनेपर और आभ्यन्तर कारण द्रव्यक्रोधादिबन्धके होनेपर भावबन्ध होता है और उनके न होने पर

१ बन्धहेतुः आसन्न इत्यर्थः । २ न्यूनः ।

१ द 'तद्भावे भावादभावे चाभावात् । कश्चिदक्रोधादिविषये हि क्रोधादिविषयत्वभ्रंशान् मिथ्यादर्शनं' इति पाठो नास्ति । २ द 'वा' इति पाठः ।

भावबन्धः प्रमादहेतुकः स्यादविरत्यभावेऽपि, कस्यचिद्विरतस्य सति प्रमादे तदुपलब्धेः । ततोऽप्य-
प्रकृतः कषायहेतुकः सम्बन्धेर्विरतस्याप्रमत्तस्यापि कषायसम्भवे^१ भावात् । ततोऽप्यप्रकृतवपुरङ्गम-
लक्ष्यो भावबन्धो योगहेतुकः शीघ्रकषायस्यापि योगसम्भवे तत्सम्भवात् । केवलिनस्तु योगसम्भवेऽपि
न भावबन्धः, तस्य जीवन्मुक्तस्याम्बोऽप्रसिद्धेः । न चैवमेकैकहेतुक एव बन्धः, पूर्वस्मिन्पूर्वस्मिन्नुत्तर-
स्योत्तरस्य बन्धहेतोः सम्भवात् । कषायहेतुको हि बन्धो योगहेतुकोऽपि । प्रमादहेतुकश्च योगकषाय-
हेतुकोऽपि । अविरतिहेतुकश्च योगकषायप्रमादहेतुकः प्रतीयते । मिथ्यादर्शनहेतुकश्च योगकषाय-
प्रमादविरतिहेतुकः सिद्धः । इति मिथ्यादर्शनादिपञ्चविधप्रत्ययवसामर्थ्यान्मिथ्याज्ञानस्य बन्धहेतोः प्रसिद्धेः
षट्प्रत्ययोऽपि बन्धोऽभिधीयते^२ । न चार्थं भावबन्धो द्रव्यबन्धमन्तरं भवति, मुक्तस्थापित त्रसन्नदिति
द्रव्यबन्धः सिद्धः^३ । सोऽपि मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगहेतुक एव बन्धत्वात्, भावबन्धवदिति
मिथ्यादर्शनादिबन्धहेतुः सिद्धः ।

नहीं होता है, इस तरह मिथ्यादर्शन भावबन्धका कारण सिद्ध है । उसी प्रकार जिसके
सम्यग्दर्शन पैदा हो गया है उसके भी अविरति (विरतिरूप परिणामोंके अभाव) के
होनेपर मिथ्यादर्शनसे होनेवाले भावबन्धकी अपेक्षा कुछ न्यून अविरतिहेतुक भावबन्ध
होता हुआ सुप्रतीत होता है । इससे भी कुछ कम भाव-बन्ध प्रमादके निमित्तसे अवि-
रति न रहनेपर भी होता है । कारण, किसी विरत (छठे गुणस्थानवर्ती मुनि) के प्रमादके
सद्भावमें भावबन्ध देखा जाता है । प्रमादहेतुक भावबन्धसे भी कुछ अल्प भावबन्ध
कषायके सद्भावसे होता है क्योंकि जो सम्यग्दृष्टि है, विरत है और प्रमादरहित भी
है उसके क्रोधादि कषायके होनेपर वह उपलब्ध होता है । और उससे भी कुछ हीन
भावबन्ध, जो कि अज्ञानस्वरूप है, योगके निमित्तसे होता है । कारण, कषायरहित आत्मा
के भी योग (मन, वचन और काय सम्बन्धी हलन-चलन) के सद्भावमें योगहेतुक भाव-
बन्ध पाया जाता है । किन्तु, केवलीके योगके रहनेपर भी भावबन्ध नहीं होता, कारण
वे जीवन्मुक्त हैं और इसलिये उनके मोक्ष—बन्धसे सर्वथा मुक्ति हो चुकी है । अतः उनके
भावबन्ध नहीं होता । यहाँ यह नहीं समझना चाहिए कि एक-एक कारणजनित ही बन्ध
है क्योंकि पूर्व पूर्व कारणके होनेपर आगे आगेके बन्ध-कारण अवश्य होते हैं । अतएव
जो कषायहेतुक बन्ध है वह योगहेतुक भी है और जो प्रमादहेतुक है वह योग तथा कषाय-
जन्य भी है । जो अविरतिहेतुक है वह योग, कषाय और प्रमादजनित है । तथा जो
मिथ्यादर्शनहेतुक है वह योग, कषाय, प्रमाद और अविरतिहेतुक भी स्पष्टतः सिद्ध है ।

मिथ्यादर्शन आदि पांच बन्धकारणोंके सामर्थ्यसे मिथ्यादर्शनका सहभावी
मिथ्याज्ञान भी बन्धका कारण सिद्ध हो जाता है और इसीलिये भावबन्धके छह भी
कारण कहे जाते हैं । यह भावबन्ध द्रव्यबन्धके बिना होता नहीं, अन्यथा मुक्त जीवोंके
भी भावबन्धका प्रसङ्ग आयेगा, इसलिये द्रव्यबन्ध भी सिद्ध ही जाता है और वह भी
मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग इनसे ही उत्पन्न होता है; क्योंकि
बन्ध है, जैसे भावबन्ध । इस तरह द्रव्यबन्धके भी मिथ्यादर्शनादि कारण हैं । इस प्रकार
आत्माके बन्ध और बन्धके कारण प्रसिद्ध हैं ।

१ द 'तत्सम्भवात्' । २ द 'विधीयते' । ३ द 'सिद्धः' इति पाठो नास्ति ।

§ ७. तदभावः^१ कुतः सिद्ध्येत ? इति चेत्, तत्प्रतिपक्षभूतसम्यग्दर्शनादिसात्मोभावात् । सति हि सम्यग्दर्शने मिथ्यादर्शनं निवर्तते तद्विरुद्धत्वात् । ययोप्यस्पर्शं सति शीतस्पर्शं इति प्रतीतम् । तथैवाधिरसिर्विरत्या सत्यामपैति । प्रमादरक्षाप्रमादपरिणतौ, कषायोऽकषायतायां, योगरक्षायोगतायामिति बन्धहेत्वभावः सिद्धः, “अपूर्वकर्मणामात्मनिरोधः संवरः” [त.सू. ६-१] इति वचनात् ।

§ ८. ननु च^२ “स गुप्तिसमिति, धर्मानुपेक्षापरीषहजयचारित्र्येभ्यो भवति”^३ [तत्त्वार्थ.सू. ६-२] इति सूत्रकारमतं न पुनः सम्यग्दर्शनादिभ्यः^४; इति न मन्तव्यम्; गुप्त्यादीनां सम्यग्दर्शनाद्यात्मकत्वात् । न हि सम्यग्दर्शनरहिता गुप्त्यादयः सन्ति सम्यग्ज्ञानरहिता वा, तेषामपि^५ विरत्यादिरूपत्वात् । चारित्र्यमेवा^६ ते प्रमादरहिताः कषायरहितान्तर्यामिणामपि ब्रह्मन्ते । ततो न करिचदोषः ।

§ ७. शङ्का—बन्ध और बन्धके कारण सिद्ध हो भी जायें, परन्तु उनका अभाव कैसे सिद्ध हो सकता है ?

समाधान—इसका उत्तर यह है कि जब बन्ध और बन्धकारणोंके प्रतिपक्षी सम्यग्दर्शनादिरूपसे आत्माका परिणामन होता है तो बन्ध और बन्धके कारणोंका अभाव हो जाता है । सम्यग्दर्शन होनेपर मिथ्यादर्शन नहीं रहता, क्योंकि वह उसका विरोधी—प्रतिपक्षी (उसके सद्भावमें न रहनेवाला) है जिस प्रकार उष्णस्पर्शके होनेपर ठण्डा स्पर्श नहीं होता । इसी तरह अविरति विरति (संयम) के होनेपर नहीं रहती है । प्रमाद अप्रमादरूप परिणति, कषाय अकषायरूप, परिणाम और योग अयोगरूप अवस्थाके हाने पर नष्ट होजाते हैं । इस प्रकार बन्धहेतुओंका अभाव अर्थात् संवर सिद्ध होजाता है । यही तत्त्वार्थसूत्रकार आचार्य उमास्वामिने कहा है—‘अनागत कर्मोंका रुक जाना संवर है।’

§ ८. शङ्का—‘संवर गुप्ति, समिति, धर्म, अनुपेक्षा, परीषहजय और चारित्र्य होता है’ यह तत्त्वार्थसूत्रकारका मत अर्थात् कथन है वह सम्यग्दर्शनादिमें होता है ऐसा उनका मत नहीं मालूम होता । तात्पर्य यह कि तत्त्वार्थसूत्रकारके कथनसे जो उक्त प्रतिपादन प्रमाणित किया गया है वह ठीक नहीं जान पड़ता है क्योंकि उन्होंने गुप्त्यादिसे संवर माना है, सम्यग्दर्शनादिसे नहीं ?

समाधान—ऐसा मानना ठीक नहीं है; क्योंकि जो गुप्त्यादि हैं वे सम्यग्दर्शन आदि स्वरूप हैं—उनसे भिन्न नहीं हैं । वस्तुतः गुप्ति आदि न तो सम्यग्दर्शनरहित हैं और न सम्यग्ज्ञानरहित हैं । कारण, वे विरति आदिरूप हैं और विरति सम्यक्चारित्र्य है जो सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानका सर्वथा अविनाभावी है तथा इस सम्यक्चारित्र्यके ही भेद वे गुप्ति वगैरह हैं जो प्रमाद तथा कषायरहित होते हुए अयोग अवस्थामें भी विरहित हैं अर्थात् योगरहित हैं । तात्पर्य यह कि गुप्त्यादिक सम्यग्दर्शनादिकसे भिन्न नहीं हैं और इसलिये सम्यग्दर्शनादिकसे संवर प्रतिपादन करना अथवा गुप्ति, समिति आदिसे संवर बतलाना एक ही बात है—दोनोंका अभिप्राय एक है, उसमें विरोधादि कुछ भी दोष नहीं है । इस तरह हेतुका विशेषण अंश सिद्ध है ।

१ बन्धहेत्वभावः संवर इत्यर्थः ।

१ द ‘च’ नास्ति । २ ‘संवर इति शेषः’ द टिप्पणिपाठः । ३ ‘सम्यग्दर्शनादीनां’ इति द टिप्पणिपाठः ।

§ ९. कथमात्मनः पूर्वोपासकर्मणां निर्जरा सिद्ध्येत् ? इति; अभिधीयते; कश्चिदात्मनि वात्सर्न्यतः पूर्वोपासनां, कर्माणि निर्जीर्यन्ते तेषां विपाकान्तरात् । यानि तु न निर्जीर्यन्ते तानि न विपाकान्तानि, यथा कालादीनि । विपाकान्तानि च कर्माणि । तस्माद्विजीर्यन्ते । विपाकान्तत्वं नासिद्धं कर्मणां । तथा हि—विपाकान्तानि कर्माणि, फलावसानावात्, बीजादिवत् । तेषामन्वया नित्यत्वानुषङ्गात् । न च नित्यानि कर्माणि, नित्यं तत्कालानुभवप्रसङ्गात् । यत्र चाल्मविशेषे अनन्तकर्मबन्धहेतुभावादपूर्वकर्मनुत्पत्तिस्तत्र पूर्वोपासकर्मणां यथाकालमुपक्रमाच्च फलदानात्कात्स्न्येन निर्जरा प्रसिद्धिः । ततः कृत्स्नबन्धहेत्वभावनिराकरणं साधनं प्रसिद्धं कृत्स्नकर्मविप्रमोहं [साध्यं] साधयत्वेन । तत्-रत्नसङ्घं परं निश्चयसं व्यवतिष्ठते । तथा 'आहंन्यसङ्घमपरं सुनिश्चितालम्बवद्बाधकप्रमाणात्वात्, सुखादिवत्' इति सर्वज्ञत्वसिद्धिः । निर्येक्यते ।

§ १०. श्रेयसो मार्गः श्रेयोमार्गो निश्चयेऽसोपायो दक्षमाणाश्चक्षुस्तस्य संसिद्धिः^१ सम्भाषिः

§ ६. शङ्का—आत्मामें संचित कर्मोंकी निर्जरा कैसे सिद्ध होती है ?

स्माधान—इस तरह—किसी आत्मामें संचित कर्म सम्पूर्णरूपसे निर्जीर्ण (नष्ट) हो जाते हैं, क्योंकि वे विपाकान्त (विपाक तक ठहरनेवाले) हैं । जिनकी निर्जरा नहीं होती वे विपाकान्त नहीं होते, जैसे कालादिक । और विपाकान्त कर्म हैं, इसलिये उनकी निर्जरा जरूर हो जाती है । यहाँ यह नहीं कहा जासकता कि कर्मोंमें विपाकान्तपना असिद्ध है, क्योंकि उनमें विपाकान्तपना निम्न अनुमानसे सिद्ध होता है—कर्म विपाकान्त हैं । कारण, वे फल देने तक ही ठहरते हैं । जैसे धान्य वरीरह । अन्यथा उन्हें नित्य मानना पड़ेगा, पर कर्म नित्य नहीं हैं, क्योंकि नित्य माननेपर सदैव उनका फलानुभवन होगा । अतएव जिस आत्माविशेषमें बन्धहेतुओं—आत्मवोंके अभावसे नवीन कर्मोंकी उत्पत्ति रुक गई है अर्थात् संवर होगया है उसी आत्माविशेषमें संचित कर्मोंका नियत समयपर अथवा तपश्चर्या आदिमें फल देकर सम्पूर्णतया भङ्ग जाना—रूप निर्जरा भी प्रसिद्ध है और इन तरह 'संवर और निर्जरावात्' रूप हेतु सिद्ध होकर 'समस्त कर्मोंके सर्वथा क्षय' रूप साध्यको अच्छी तरह सिद्ध करता है । अतः 'समस्त कर्मोंका सर्वथा क्षय जाना परनिःश्रेयस है' यह व्यवस्थित होगया । तथा अरहन्त अवस्थाका प्राप्त होना अपरनिःश्रेयस है, क्योंकि उसके होनेमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है । जैसे सुखादिकके माननेमें कोई बाधक नहीं है, अतएव उनका अस्तित्व सभी स्वीकार करते हैं । इस अपरनिःश्रेयसकी सप्रमाण सिद्धि आगे सर्वज्ञसिद्धि प्रकरणमें की जावेगी । इस तरह परनिःश्रेयस और अपरनिःश्रेयस ये दो श्रेयके भेद सिद्ध हुए ।

§ १०. श्रेयका जो मार्ग है उसे श्रेयोमार्ग कहते हैं और वह आगे कहा जानेवाला निःश्रेयसोपाय—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इन तीन रूप है । इस श्रेयो-मार्गकी जो सम्यक् प्राप्ति अथवा सम्यक् ज्ञान है वही श्रेयोमार्गसंसिद्धि है । वह चूँकि

१ अत्रैव अन्य सर्वज्ञसिद्धिप्रकरणे । २ निदिस्त्रिविधा अस्तः प्रादुर्भावः, अभिविधितप्राप्तिः, सम्यग्प्रतिष्ठ । तत्रास्तः प्रादुर्भावलक्षणा सिद्धिर्नात्र गृह्यते, कारकप्रकरणाभावात् । शेषसिद्धिद्वयं तु गृह्यते, शापकप्रकरणात् ।

सम्बन्धविधा । सा हि परमेष्ठिनः प्रसादात्प्रवर्तते मुनिपुङ्गवानां यस्मात्प्रसादे मुनिपुङ्गवाः सूत्रकारादयः^१ शास्त्रस्वादा^२ । तस्य परमेष्ठिनो गुणस्तोत्रमाहुरिति सम्बन्धः । परमेष्ठी हि भगवान् परमोऽर्हन्^३ तत्प्रसादात् परमागमार्थं^४ निर्व्ययोऽपररथ^५ परमेष्ठिनो गणधरदेवादेः संपद्यते, तस्मात्परपरमेष्ठिनः परमागमशब्द-सम्बन्धो^६ द्वादशाङ्ग इति परापरपरमेष्ठिभ्यां परमागमार्थशब्दशरीरसंस्तिद्धिस्तद्विनेयमुख्यानाम्, तेभ्यश्च स्वशिष्यायामिति 'गुरुपथं'^७ कर्मासूत्रकाराणां परमेष्ठिनः प्रसादात्प्रधानभूत^८ परमार्थस्य श्रेयोमार्गस्य संसिद्धिरभिधीयते । प्रसादः पुनः परमेष्ठिनस्तद्विनेयानां प्रसन्नमनोविषयत्वमेव, वीतरागाणां^९ 'तुष्टिश्च-क्षप्रसादात्सम्भवात्, कोपात्सम्भवत् । तद्वाराधकजनैस्तु प्रसन्नेन मनसोपास्यमानो भगवान् 'प्रसन्नः' इत्यभिधीयते, रसायनवत् । यथैव हि प्रसन्नेन मनसा रसायनमासेष्य तत्फलमवाप्नुवन्तः सन्त्यो 'रसायनप्र-सादादिदमस्माकमारोग्यादिकं समुत्पद्यन्' इति प्रतिपद्यन्ते तथा प्रसन्नेन मनसा भगवन्तं परमेष्ठिनमु-पास्य तदुपासनफलं श्रेयोमार्गाधिगमकत्वात् प्रतिपद्यमानास्तद्विनेयजनाः 'भगवत्परमेष्ठिनः प्रसादादस्माकं

मुनीश्वरोंको परमेष्ठीके प्रसादसे प्राप्त होती है, इसलिये वे सूत्रकारादि मुनीश्वर शास्त्रके प्रारम्भमें परमेष्ठीका गुणस्तवन प्रतिपादन करते हैं । यह कारिका(२)का पदार्थसम्बन्ध है । वास्तवमें जो भगवान् अरहन्तदेव हैं वह परमेष्ठी हैं और उनके प्रसादसे परमागम (दिव्यध्वनि) द्वारा प्रतिपादित अथेका अवधारण (भावभूतरूप सम्यक्ज्ञान) अपरपरमेष्ठी गणधरदेवादिको प्राप्त होता है और उन अपरपरमेष्ठी (गणधरदेवादिक) से द्रव्यभूतरचना अर्थात् बारह अङ्गोंका निर्माण होता है । इस तरह पर और अपर-परमेष्ठियोंद्वारा रचित भाव और द्रव्य दोनों ही तरहके भूतकी प्राप्ति उनके अपने अपने प्रमुख शिष्यों-आचार्यादिकोंको होती है तथा उनसे उनके अपने शिष्यों अर्थात् प्रशिष्योंको होती है । इस प्रकार गुरुपरम्पराक्रम (आनुपूर्वी) से सूत्रकार (तत्त्वार्थसूत्रकार आचार्य उमास्वाति) अथवा सूत्रकारों (निःश्रेयसप्रतिपादक सूत्ररचयिताओं) को परमेष्ठीके प्रसादसे प्रधानभूत यथार्थ मोक्ष-मार्गकी सम्यक्प्राप्ति और सम्यक्ज्ञान होता है, यह प्रतिपादित हो जाता है ।

यहाँ यह और जान लेना चाहिये कि परमेष्ठीमें जो प्रसाद—प्रसन्नतागुण कहा गया है वह उनके शिष्योंका प्रसन्नमन होना ही उनकी प्रसन्नता है, क्योंकि वीतरागोंके तुष्ट्यात्मक प्रसन्नता सम्भव नहीं है । जैसे क्रोधका होना उनमें सम्भव नहीं है । किन्तु आराधक जन जब प्रसन्न मनसे उनकी उपासना करते हैं तो भगवान्को 'प्रसन्न' ऐसा कह दिया जाता है । जैसे प्रसन्न मनसे रसायन (औषधि) का सेवन करके उसके फलको प्राप्त करनेवाले समझते हैं और शब्दव्यवहार करते हैं कि 'रसायन (दवाई) के प्रसाद (अनुग्रह) से यह हमें आरोग्यादि फल मिला अर्थात् हम अच्छे हुए' । उसी प्रकार प्रसन्न मनसे भगवान् परमेष्ठीकी उपासना करके उसके फल—श्रेयोमार्गके ज्ञानको प्राप्त हुए

१ तत्त्वार्थसूत्रकारप्रभृतयः । २ तत्त्वार्थशास्त्रारम्भे । ३ अर्हतः । ४ गणधरदेवादेः । ५ अन्यरचनात्मकः, गणधरदेवो हि द्रव्यगमभूतं द्वादशाङ्गरूपं निबध्नाति विशिष्टतत्त्वोपशमजनितज्ञानसंयमधारकत्वात् । ६ गुरुपरम्परानुपूर्व्याः । ७ इच्छापरीयरूपः ।

१ द् 'परमार्थ' इति पाठः । २ मु 'पूर्व' । ३ द् 'प्रधानागममार्गस्य' ।

श्रेयोमार्गाधिगमः सम्पन्नः' इति समनुमन्यन्ते । ततः परमेष्ठिनः प्रसादात् सूत्रकाराणां श्रेयोमार्गस्य संसिद्धेर्बुद्धं शास्त्रार्थं परमेष्ठिगुणस्तोत्रम् ।

§ ११. 'मङ्गलार्थं तत्' इत्येके^१; तेऽप्येवं प्रष्टव्याः । किं साक्षान्मङ्गलार्थं परमेष्ठिगुणस्तोत्रं परम्परया वा ? न तावत्साक्षात्, तदनन्तरमेव मङ्गलप्रसङ्गात्, कस्यचिदपि मङ्गला^२ न्याय्ययोगान् । परम्परया चेत्, न किञ्चिदनिष्टम् । परमेष्ठिगुणस्तोत्रादात्मविशुद्धिं विशेषः प्रादुर्भवत् धर्मविशेषं स्तौतुः साधयत्यर्थं धर्मप्रध्वंसं च । ततो मङ्गलं सुखं तमुत्पद्यत इति तद्गुणस्तोत्रं मङ्गलम्, 'मङ्ग' लातीति मङ्गलम् इति व्युत्पत्तेः । 'मङ्गं गालयतीति मङ्गलम्'^३ इति वा, मलस्याधर्मलक्षणस्य परम्परया तेन प्रध्वंसनात् । केवलं सत्पात्रदान-जिनेन्द्रार्चनादिकमप्येवं मङ्गलमिति न तद्गुणस्तोत्रमेव मङ्गलमिति नियमः सिद्ध्यति ।

§ १२. स्यान्मलम्-मङ्गं श्रेयोमार्गसम्प्राप्तिजनितं प्रशमसुखं तल्लायस्मात्परमेष्ठिगुणस्तोत्रात्-

उनके शिष्यजन मानते हैं कि 'भगवान् परमेष्ठिके प्रसादसे हमें श्रेयोमार्गका ज्ञान हुआ ।' अतः परमेष्ठिके प्रसादसे सूत्रकार अथवा सूत्रकारोंको मोक्षमार्गकी सम्यक् प्राप्ति अथवा सम्यक् ज्ञान होनेसे उनके द्वारा शास्त्रके प्रारम्भमें परमेष्ठिका गुणस्तवन किया जाना सर्वथा योग्य है ।

§ ११. शङ्का—'परमेष्ठिका गुणस्तोत्र मङ्गलके लिये किया जाता है—श्रेयोमार्गकी प्राप्ति अथवा उसके ज्ञानके लिये नहीं किया जाता' यह कुछ लोगोंका मन है ?

समाधान—हम उनसे भी पृच्छते हैं कि आप परमेष्ठिका गुणस्तवन मात्रात् मङ्गलके लिये मानते हैं या परम्परा मङ्गलके लिये ? साक्षान् मङ्गलके लिये तो माना नहीं जा सकता है अन्यथा परमेष्ठिगुणस्तवन करनेके नुरन्त ही मङ्गल-प्राप्तिका प्रसङ्ग आयेगा और इस तरह किसी भी स्तोताको मङ्गल-प्राप्तिका अभाव न रहेगा । और यदि परम्परा-मङ्गलके लिये उसे मानो तो इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं है; क्योंकि परमेष्ठिके गुणस्तवनसे आत्मा में विशुद्धिविशेष (अतिशय निर्मलता) उत्पन्न होकर वह स्तुतिकर्ताके धर्मकी उत्पत्ति और अधर्म (पाप) के नाशको करती है और फिर उससे मङ्ग अर्थात् सुख उत्पन्न होता है, इसलिये परमेष्ठिका गुणस्तवन मङ्गल है, क्योंकि 'मङ्गल' शब्दकी व्युत्पत्ति (यौगिक अर्थ) ही यह है कि जो मङ्ग (सुख) को लाता है अथवा मल (पाप) को गलाता है वह मङ्गल है । और ये दोनों ही कार्य परमेष्ठिके गुणस्तोत्रसे होते हैं । इसलिये परमेष्ठिका गुणस्तवन स्वयं मङ्गल है । लेकिन इस प्रकार सत्पात्रदान, जिनेन्द्रपूजन आदि भी मङ्गल सिद्ध होते हैं, क्योंकि धर्मकी उत्पत्ति और अधर्मका क्षय उनसे भी होता है और इसलिये यह नियम सिद्ध नहीं होता कि 'परमेष्ठिका गुणस्तवन ही मङ्गल है और अन्य मङ्गल नहीं हैं' । अतः 'मङ्गल' शब्दकी व्युत्पत्तिपरसे इतना ही अर्थ इष्ट होना चाहिये कि 'परमेष्ठिका गुणस्तवन मङ्गल है ।' 'परमेष्ठिका गुणस्तवन ही मङ्गल है' ऐसा 'ही' शब्दके प्रयोगके साथ नियम करना इष्ट नहीं होना चाहिये ।

§ १२. शङ्का—'मङ्ग' शब्दसे श्रेयोमार्गकी सम्यक् प्राप्तिसे उत्पन्न प्रशम (कषायमन्दता) रूप सुखका ग्रहण किया जाय और उसे आराधक जिमसे प्राप्त करे उसको मङ्गल कहा

१ परमेष्ठिगुणस्तोत्रम् । २ वैशेषिकादयः ।

१ द 'न' नास्ति । २ द 'विशुद्धि' पाठः । ३ मु स ष 'त्येवा' । ४ द 'मङ्गल' नास्ति ।

दत्तायक इति मङ्गलं परमेष्ठिगुणस्तोत्रम् । मङ्गलं वा श्रेयोमार्गसंनिधौ विघ्ननिमित्तं पापं गतवतीति मङ्गलं तदिति; तदेतदनुकूलं न; परमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य परममङ्गलत्वप्रतिज्ञायात् । तदुक्तम्—

“आदौ मध्येऽवसाने च मङ्गलं भाषितं बुधैः ।

तज्जिनेन्द्रगुणस्तोत्रं 'तद्विघ्नप्रसिद्धये ॥" [बबला १-१-१ उद्धृत]

§ १३. ननु यैषं मङ्गलं परमेष्ठिगुणस्तोत्रं स्वयं मङ्गलं न तु मङ्गलकार्यम्; इति न मन्तव्यम्; स्वयं मङ्गलत्वापि मङ्गलकार्यत्वोपपत्तेः । यदा हि मङ्गलगतलक्षणं मङ्गलं तदा सुखादानलक्षणमङ्गलत्वात् तज्ज-
तोति सिद्धं मङ्गलकार्यम् । यदापि सुखादानलक्षणं तन्मङ्गलं तदा पापगतलक्षणमङ्गलत्वात् प्रमत्ततीति कथं न मङ्गलकार्यम् ? यदाऽप्येतदुभयलक्षणं मङ्गलं तदा तु मङ्गलान्तरापेक्षया मङ्गलकार्यं तदुपपन्न एव,
*आग्निः श्रेष्ठः कस्यैव ? परापरमङ्गलान्तप्रतिप्रसिद्धे रित्यर्थं विस्तरेण ।

§ १४. शिष्टाचारपरिपालनार्थम्, नास्तिकतापरिहारार्थम्, निर्विघ्नतः शास्त्रपरिसमाप्यर्थं च

जाय । इसी तरह 'मल' शब्दसे श्रेयोमार्गकी सम्यक् सिद्धि (प्राप्ति अथवा ज्ञान) में विघ्नोत्पादक पापको लिया जाय और वह जिससे गलता है उसे मङ्गल कहना चाहिये । और इस प्रकारसे केवल परमेष्ठीके गुणस्तवनको मङ्गल मानना एवं प्रतिपादन करना उचित है ?

समाधान—यह हमारे सर्वथा अनुकूल है । अर्थात् हमें पूर्णतः इष्ट है क्योंकि पर-
मेष्ठीके गुणस्तवनको सबसे बड़ा और उत्तम मङ्गल माना गया है^१ । कहा भी है :—

“आदि, मध्य और अन्तमें आनेवाले विघ्नोंको नाश करनेके लिये विद्वानोंने उक्त तीनों ही स्थानोंपर मङ्गल कहा है और वह मङ्गल जिनेन्द्रका गुणस्तवन है ।” [ध.१-१-१ उ.]

§ १३. शङ्का—इस तरह तो परमेष्ठीका गुणस्तवन स्वयं मङ्गल सिद्ध हुआ, वह मङ्गलके लिये किया जाता है, यह सिद्ध नहीं होता ?

समाधान—यह मानना ठीक नहीं; क्योंकि जो स्वयं मङ्गल है वह मङ्गलार्थ भी हो सकता है । इसका खुलासा इस प्रकार है :—जब मङ्गलका अर्थ मङ्गलगतलक्षण विवक्षित होता है तो सुखादानरूप मङ्गलके लिये वह होता है और जब उसका अर्थ सुखादान इष्ट होता है तब वह पापगतलक्षण मङ्गलके लिये होता है । इस तरह परमेष्ठीका गुणस्तवन मङ्गलके लिये क्यों नहीं सिद्ध होसकता ? यदि मङ्गलगतलक्षण और सुखादान दोनों एक साथ मङ्गलका अर्थ विवक्षित हों तो अन्य मङ्गलोंकी अपेक्षा वह मङ्गलके लिये सिद्ध हो जाता है; क्योंकि जब तक निःश्रेयस (मोक्ष) की प्राप्ति नहीं होती तब तक छोटे-बड़े अनेक मङ्गल परमेष्ठी-
गुणस्तोत्राके लिये प्राप्त होते रहते हैं । अतः इस सम्बन्धमें और अधिक विस्तार आवश्यक नहीं है ।

§ १४. शङ्का—शिष्टाचारपरिपालन, नास्तिकतापरिहार और निर्विघ्न शास्त्रकी पूर्णताके लिये परमेष्ठीका गुणस्तवन किया जाता है, यह अनेक विद्वान् मानते हैं । फिर

१ शास्त्रे विघ्नमावप्रसिद्धयर्थम् । २ आह् अग्निध्वजः ।

३ “एतौ पंचशमोदतो सन्ध-गव-यथासुतो ।

मङ्गलार्थं च सन्धेति पठमं होह मङ्गलं ॥”

परमेष्ठिगुणस्तोत्रमित्यन्वे'; तेऽपि तदेव तथेति निबन्धनितुमसमर्था एव; तपरचरणादेरपि तथात्व-
प्रसिद्धेः' । न हि तपरचरणादिः शिष्टाचारपरिपालनाद्यर्थं न भवतीति शक्यं वक्तुम् । यदि पुनरनियमेन
भगवद्गुणस्तवनं शिष्टाचारपरिपालनाद्यर्थमभिधीयते तदा तदेव 'शास्त्रादौ शास्त्रकारैः कर्त-
व्यमिति निबन्धो न सिद्ध्यति' । न च 'कचित्तत्र' कियते इति वाच्यम्, तस्य शास्त्रे 'निबद्धस्यानिबद्ध-
स्य' वा वाचिकस्य मानसस्य वा विस्तारः संक्षेपतो वा शास्त्रकारैरवश्यकस्यात् । तद्वक्तव्ये' तेषां'
तत्कृतोपकारविस्मरणादसाधुत्वप्रसङ्गात् । साधूनां कृतस्योपकारस्याविस्मरणप्रसिद्धेः । 'न हि कृत-
मुपकारं साधवो विस्मरन्ति' [त.रत्नो.पृ.२,३.] इति वचनात् । यदि पुनः स्वगुरोः संस्मरणपूर्वकं

उसे भयोमार्गकी सिद्धि और मङ्गलके लिये कैसे बतलाया जाता है ? सारांश यह कि मङ्ग-
लके शिष्टाचारपरिपालन, नास्तिकतापरिहार और निर्विघ्न शास्त्रपरिसमाप्ति ये तीन प्रयो-
जन हैं और इन तीन प्रयोजनोंको लेकर ही शास्त्रकार अपने शास्त्रके प्रारम्भमें परमेष्ठीका
गुणस्तवनरूप मंगल करते हैं । अतएव भयोमार्गसंसिद्धिको मङ्गलका प्रयोजन न बतला-
कर इन्हीं तीन प्रयोजनोंको बतलाना चाहिए ?

उत्तर—उक्त शङ्का ठीक नहीं है क्योंकि यह निबन्ध नहीं बनाया जासकता कि
'परमेष्ठीका गुणस्तवन ही शिष्टाचारपरिपालनादिकके लिये है, अन्य नहीं,' कारण,
तपरचरणादिकसे भी शिष्टाचारपरिपालन आदि देखा जाता है । यह कहना सर्वथा
कठिन है कि तपरचरणादिकसे शिष्टाचारपरिपालनादिक नहीं हो सकता, क्योंकि वह
सर्वप्रसिद्ध है । और यदि नियम न बनाकर—सामान्यरूपसे ही परमेष्ठीके गुणस्तवनको
शिष्टाचारपरिपालनादिकके लिये कहा जावे तो 'उसे ही शास्त्रारम्भमें शास्त्रकारोंको करना
चाहिये' यह नियम सिद्ध नहीं होता । तात्पर्य यह कि 'परमेष्ठीका गुणस्तवन शिष्टाचार-
परिपालनादिकके लिये ही किया जाता है' ऐसा न मानकर 'उसके लिये भी किया जाता
है' ऐसा माननेमें हमें कोई आपत्ति नहीं है—इन प्रयोजनोंको भी हम स्वीकार करते हैं ।
परन्तु मुख्य और सबसे बड़ा प्रयोजन तो 'भयोमार्ग-संसिद्धि' है और इसीमें यहाँ (आप्त-
परीक्षा कारिका २ में) उसका कण्ठतः उल्लेख किया गया है ।

शङ्का—कहीं (किसी शास्त्रमें) परमेष्ठिगुणस्तवन नहीं किया जाता है ?

उत्तर—नहीं, वह परमेष्ठिगुणस्तवन शास्त्रमें निबद्ध अथवा अनिबद्ध वाचिक या
मानसिकरूपसे विस्तार या संक्षेपमें शास्त्रकारोंद्वारा अवश्य ही किया जाता है । यदि वे न
करें तो उनके उपकारोंको भूल जाने अथवा भुला देनेसे वे (शास्त्रकार) असाधु—कृतघ्न
कहलाये जायेंगे । पर 'साधुजन कृत उपकारको कदापि नहीं भूलते—वे कृतज्ञ होते हैं' यह
सर्वप्रसिद्ध अनुभूति है क्योंकि कहा है—'साधुजन अपने प्रति किये दूसरोंके उपकार-

१ एके आचार्याः । २ शिष्टाचारपरिपालनादिप्रसिद्धेः । ३ नियममङ्गला, एवकारमन्त-
रेवेत्यर्थः । ४ भगवद्गुणस्तवनमेव । ५ शास्त्रे । ६ भगवद्गुणस्तवनम् । ७ श्लोकादिरूपेण रचितस्य
८ श्लोकादिरूपेण रचितस्य । ९ भगवद्गुणस्तवनाकरणे । १० शास्त्रकाराणाम् । ११ पूर्वोऽयं श्लोक
इत्थं वर्तते—अभिमतफलसिद्धिर्धर्म्युपायः सुबोधः प्रभवति च न शास्त्रात्तस्य चोत्पत्तिराप्तात् ।

इति भवति स पुण्यस्तत्रसादप्रबुद्धेन हि कृतमुपकारं साधवो विस्मरन्ति ॥

—तत्पार्थश्लोक० पृ० २ उद्धृत ।

शास्त्रकरणाभेदोपकारस्तद्विनेयानामिति मतम्, तथा सिद्धं परमेष्ठिगुणस्तोत्रम्, स्वगुरोरेव परमेष्ठि-
त्वात् । तस्य गुरुत्वेन संस्मरणस्यैव तद्गुणस्तोत्रत्वसिद्धेरित्यर्थं विवादेव ।

[सूत्रकागेदितपरमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य निगदनम्]

§ १५. किं पुनस्तत्परमेष्ठिनो गुणस्तोत्रं शास्त्रादौ सूत्रकाराः प्राहुरिति विगच्छते—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूयताम् ।

ज्ञातारं विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥३॥

§ १६. अत्र मोक्षमार्गादिपदानामर्थः 'पुरस्ताद्वक्ष्यते । वाक्यार्थस्तुष्यते । मोक्षमार्गस्य नेतारं
कर्मभूयतां भेत्तारं विश्वतत्त्वानां ज्ञातारमहं वन्दे, तद्गुणलब्धयर्थित्वात् । यो यद्गुणलब्धयर्थी स तं
वन्दमानो दृष्टः, यथा 'शस्त्रविद्यादिगुणलब्धयर्थी' 'शस्त्रविद्यादिविदं' तत्प्रयोजनार्थं च । तथा चाहं

को नहीं भूलते हैं ।' और यदि यह कहा जाय कि अपने गुरुका स्मरण करके शास्त्रको
रचना ही उनके शिष्योंका उपकार (उपकारोल्लेख) है तो शास्त्रमें परमेष्ठीका गुणस्तवन
सिद्ध हो जाता है क्योंकि अपना गुरु ही तो परमेष्ठी (आराध्य—वन्दनीय) है और
इसलिये उनका गुरुरूपसे स्मरण करना ही परमेष्ठीका गुणस्तोत्र है । अतः और
अधिक चर्चा अनावश्यक है ॥ २ ॥

§ १५. शङ्का—परमेष्ठीका वह गुणस्तवन कौन-सा है जिसे शास्त्रारम्भमें सूत्रकारने
कहा है ?

समाधान—वह गुणस्तवन यह है—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूयताम् ।

ज्ञातारं विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥३॥

अर्थानु—जो मोक्षमार्ग (सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र) का उपदेष्टा
है, कर्मपर्यंतोंका प्रभेदक है और समस्त पदार्थोंका ज्ञाता है उसको मैं इन गुणोंकी
प्राप्तिके लिये वन्दना करता हूँ ।

§ १६. हम गुण-स्तोत्रमें आये हुए मोक्षमार्गादि पदोंका अर्थ आगे कहा जावेगा ।
यहाँ सिर्फ उसका वाक्यार्थ प्रकट किया जाता है—'मोक्षमार्गके नेता, कर्मभूयताओंके भेत्ता
और विश्वतत्त्वोंके ज्ञाताको मैं वन्दना करता हूँ क्योंकि उनके इन गुणोंको प्राप्त करने-
का अभिलाषी हूँ, जो जिसके गुणोंको प्राप्त करनेका अभिलाषी होता है वह उसको वन्दना
करता हुआ देखा गया है । जैसे शस्त्रविद्या आदि गुणोंका अभिलाषी शस्त्रविद्या आदिके
ज्ञाता और उस विद्यादिके आविष्कर्ताको वन्दना करता हुआ पाया जाता है । और
मोक्षमार्गप्रणेतृत्व, कर्मभूयस्त्व और विश्वतत्त्वज्ञातृत्व इन तीन गुणोंको प्राप्त करनेका

१ अर्थे ।

१, २, ३ 'शान्त'

मोक्षमार्गप्रणेतृत्व-कर्मभूभृज्मेतृत्व-विश्वतत्त्वज्ञातृत्वगुणत्वव्यर्थी । तस्मान्मोक्षमार्गस्य नेतारं कर्म-
भूभृतां मेतारं विश्वतत्त्वज्ञानां ज्ञातारं वन्दे इति शास्त्रकारः शास्त्रप्रारम्भे श्रोता तस्य व्याख्याता वा
भगवन्तं परमेष्ठिनं परमपरं वा मोक्षमार्गप्रणेतृत्वादिभिर्गुणैः संस्तौति, तत्प्रसादाच्छ्रेयोमार्गस्य संस्ति-
द्धेः समर्थनाय ।

[स्तोत्रोक्तविशेषणानां प्रयोजनप्रकाशनम्]

§ १०. किमर्थं पुनरिदं भगवतोऽसाधारणं विशेषणं मोक्षमार्गप्रणेतृत्वं कर्मभूभृज्मेतृत्वं
विश्वतत्त्वज्ञातृत्वं चात्र प्रोक्तं 'भगवद्भिः' ? इत्याह—

इत्यसाधारणं प्रोक्तं विशेषणमशेषतः ।

पर-सङ्कल्पिताप्तानां व्यवच्छेद-प्रसिद्धये ॥४॥

§ ११. परवैशेषिकादिभिः सङ्कल्पिताः परसङ्कल्पितास्ते च ते आसारेण परसङ्कल्पितास्तान्
महेश्वरादयः, तेषामशेषतो व्यवच्छेदप्रसिद्ध्यर्थं यथोक्तमसाधारणं विशेषणमाचार्यैः प्रोक्तमिति

अभिलाषी मैं हूँ, इस लिये मोक्षमार्गके नेता, कर्मपर्वतोंके भेत्ता और विश्वतत्त्वोंके ज्ञाता-
को वन्दना करता हूँ' इस तरह ग्रन्थके आरम्भमें ग्रन्थकार, श्रोता और उस ग्रन्थके
व्याख्यानकर्त्तागण भगवान् पर और अपर-परमेष्ठियोंकी उक्त गुणोंद्वारा स्तुति-वन्दना
करते हैं क्योंकि उससे उन्हें श्रेयोमार्गकी सम्यक्प्राप्ति और सम्यग्ज्ञान होता है, यह
ऊपर अच्छी तरह समर्थित किया जा चुका है ॥ ३ ॥

§ १७. शङ्का (अगली कारिकाका उत्थानिकावाक्य)—उक्त स्तोत्रमें जो भगवान्-
के मोक्षमार्गप्रणेतृत्व, कर्मभूभृद्भेतृत्व और विश्वतत्त्वज्ञातृत्व ये असाधारण विशेषण
(लक्षण) कहे गये हैं उन्हें सूत्रकारने किस लिये कहा है ? अर्थात् उनके कहनेका प्रयोजन
क्या है ?

समाधान—इसका उत्तर यह है—

जो दूसरों—एकान्तवादियोंद्वारा अभिमत—माने गये आप्त (देव—परमात्मा)
हैं उनका व्यवच्छेद—व्यावृत्ति बतलानेके लिये उक्त स्तोत्रमें मोक्षमार्गप्रणेतृत्वादिवि-
शेषण कहे हैं ॥ ४ ॥

इसका खुलासा विद्यानन्दस्वामी स्वयं टीकाद्वारा निम्न प्रकार करते हैं—

§ १८. पर—जो वैशेषिक आदि हैं उनके द्वारा कल्पित हुए जो महेश्व-
रादिक आप्त हैं उनका सर्वथा व्यवच्छेद करनेके लिए आचार्यमहोदयने
उपयुक्त असाधारण विशेषण कहे हैं । निःसन्देह ये तीनों विशेषण महेश्वर,

१ इह स्तोत्रे मोक्षमार्गस्थेत्यादौ । २ शास्त्रकारैः । ३ 'तदितरावृत्तित्वे सति तन्मात्रवृत्ति-
त्वमसाधारणम्'—तर्कदीपिका । ४ सामर्थ्येन । ५ व्यवच्छेदो निराकरणम्, तस्य प्रसिद्धिः प्रका-
शनम्, तदर्थम् ।

१ द 'भवद्भिः' । २ द 'यामिति यथोक्तेनेति वाक्यार्थः' इति पाठः ।

वाक्यार्थः । न हीदमीश्वर-कपिल-सुगतादिषु सम्भवति, बाधकप्रमाणसन्नायाद । भगवत्सङ्गत्वेव तत्सन्नायसाधनासाधारणविशेषत्वमिति वक्ष्यामः ।

[परामितापत्तव्यवच्छेदस्य कार्यक्यप्रतिपादनम्]

§ १९. ननु मेहरवरादीनामप्याप्तये किं दूषणम्, येन तद्व्यवच्छेदार्थमसाधारणं विशेषणं^१ प्रोच्यते ? किं चाऽन्ययोग^२ व्यवच्छेदान्महात्मनि परमेष्ठिनि निश्चिते प्रतिष्ठितं स्यात् ? इत्यारेकायामिदमाह—

अन्ययोगव्यवच्छेदाभिश्चिते हि महात्मनि ।

तस्योपदेशसामर्थ्यादनुष्ठानं प्रतिष्ठितम् ॥ ५ ॥

§ २०. भवेदिति किमाप्याहारः ।

§ २१. ननु चात्रान्येषामन्य^३ योगव्यवच्छेदाभावेऽपि भगवतः परमेष्ठिनस्तत्त्वोपदेशादनुष्ठानं प्रतिष्ठापित्यर्थे^४, तेषामविरुद्धभाषित्वादिति चेत्; न; परस्परविरुद्धसमवयवप्रत्ययनासत्त्वनिरन्तरायोगात्,

कपिल और सुगत आदि किसीमें भी सम्भव नहीं है क्योंकि उनमें उनको माननेमें बाधक-प्रमाण मौजूद है और भगवान् अर्हन्तमें ही वे प्रसिद्ध होते हैं और इसीलिए उन्हें असाधारण—अन्योंमें न पाये जानेवाले—विशेषण कहते हैं । इस सबका विवेचन हम आगे करेंगे ॥५॥

§ १९, २०. शङ्का (५वीं कारिकाकी उत्थानिका)—यदि मेहरवरादिको भी आप्त माना जाय तो क्या दूषण है जिससे उनका व्यवच्छेद करनेके लिये उक्त विशेषण कहे जाते हैं ? अथवा, अन्योंके व्यवच्छेदसे अरहन्त परमेष्ठीको सिद्ध करके क्या प्रतिष्ठित—प्रतिष्ठाको प्राप्त हो जायगा ?

समाधान—इसका उत्तर यह है ।

अन्व—मेहरवरादिकका व्यवच्छेद करके महात्मा-अरहन्त परमेष्ठीका निश्चय-प्रसाधन करनेसे उनके तत्त्वोपदेशाकी समीचीनतात्मक सामर्थ्यसे उनका मोक्षमार्गानुष्ठान अच्छी तरह प्रतिष्ठित हो जाता है । अतएव उपर्युक्त गुणस्तोत्रमें उक्त विशेषण दिये गये हैं ।

§ २१. शङ्का—अन्यों—मेहरवरादिकोंका व्यवच्छेद न करके भी भगवान्-अरहन्त परमेष्ठीका तत्त्वोपदेश—प्रामाणिक उपदेश होनेसे उनका मोक्षमार्गानुष्ठान प्रतिष्ठित हो जायगा; क्योंकि वे विरुद्धभाषी—प्रमाणविरोधी कथन करनेवाले नहीं हैं, अतः मेहरवरादिकका व्यवच्छेद करना अनावश्यक और व्यर्थ है ?

१ व्यवच्छेदो विधा भिद्यते—अयोगव्यवच्छेदः, अन्ययोगव्यवच्छेदः, अत्यन्तायोगव्यवच्छेदश्च । तत्रोद्देश्यतावच्छेदकसमानाधिकरथाभावाप्रतियोगित्वमयोगव्यवच्छेदः, यथा 'शङ्कः पाण्डुर एव' इति । विशेष्यभिज्ञतादात्म्यादिव्यवच्छेदोऽन्ययोगव्यवच्छेदः, यथा 'पायं एव वनुर्धरः' इति । उद्देश्यतावच्छेदकव्याप्तकाभावाप्रतियोगित्वज्ञात्यन्तायोगव्यवच्छेदः, यथा 'नीलं खरोजं भवत्येव' इति । सङ्ग-अङ्गितः ० अत्रान्ययोगव्यवच्छेदः प्रस्तुतः, तेनैव हि 'अर्हन्नेवातः' इति निश्चयात् । २ 'अन्वः' शब्दोऽतिरिक्तः प्रतिभाति । ३ प्राप्नोत्येवेत्यर्थः ।

४ इ 'विशेषणं' नास्ति ।

तदन्वयतमस्याप्युपदेशप्रामाण्यानिश्चयानुष्ठानप्रतिष्ठानुपपत्तेः ।

§ १२. ननु मोक्षोपायानुष्ठानोपदेशमात्रे नेह्वरादयो विप्रतिपद्यन्ते^१। ततोऽर्हदुपदेशादिनेह्वरादुपदेशादपि नानुष्ठानप्रतिष्ठानुपपत्ता, यतस्त्ववच्छेदेन परमेष्ठी निश्चीयत इति करिष्यः^२।
^२सोऽपि न विशेषज्ञः, सम्यग्मिथ्योपदेशविशेषाभावात्सङ्गात् ।

[वैशेषिकाभिमततत्त्वपरीक्षाद्वारेण तदीयान्तस्य परीक्षा]

§ २३. स्यान्मतम्—वैशेषिकैरभिमतत्त्वज्ञस्य निश्चयेसोपायानुष्ठानोपदेशस्तत्त्वज्ञसीचीय एव बाधकप्रमाणाभावात् । ‘अद्वाविशेषोपगृहीतं हि सम्यग्ज्ञानं वैराग्यनिमित्तं परां काष्ठमापन्नमन्त्रनिःश्रेयसहेतुः’ इत्युपदेशः । तत्र अद्वाविशेषस्तावदुपादेयेषूपदेशेयतया हेतुषु हेतवत्तैव अद्वायम् । सम्यग्ज्ञानं पुनर्व्यावस्थितार्थाधिगमकचक्षम् । तद्वेतुर्कं च वैराग्यं राग-द्वेषप्रकृत्यः । एतदनुष्ठानं च

समाधान—नहीं, परस्पर अथवा पूर्वापरविरोधी शास्त्रों एवं सिद्धान्तोंका प्रणयन—प्ररूपण करनेसे तत्त्वका—यथार्थताका निश्चय (निर्णय) नहीं हुँहो सकता है । अतएव महेश्वरादिकोंमें किसी एकके भी उपदेशकी प्रामाणिकताका निश्चय न हो सकनेसे अरहन्त परमेष्ठीका भी मोक्षमार्गानुष्ठान प्रतिष्ठित नहीं हो सकता है । इसलिये अन्योका व्यवच्छेद करना आवश्यक और सार्थक है ।

§ २२. शङ्का—मोक्षमार्गानुष्ठानके सामान्य उपदेशमें महेश्वरादिकको कोई विवाद नहीं है । अतः अर्हन्तके उपदेशकी तरह महेश्वरादिकके उपदेशसे भी मोक्षमार्गानुष्ठानकी प्रतिष्ठा अनुपपन्न-असम्भव नहीं है—बह महेश्वरादिकके उपदेशसे भी बन सकती है तब उनका व्यवच्छेद करके परमेष्ठीका निश्चय करना उचित नहीं है ?

§ २२. समाधान—नहीं, अरहन्त और महेश्वरादिकमें जो भेद है, मात्स्य होता है उसे शङ्काकार महाशयने नही समझ पाया है । यदि महेश्वरादिकका व्यवच्छेद करके परमेष्ठीका निश्चय न किया जाय तो दोनोंके उपदेशोंमें सम्यक् और मिथ्याका निर्णय नहीं होसकता है । अर्थात् फिर किसी एकके उपदेशको सम्यक् और दूसरेके उपदेशको मिथ्या नहीं बताया जा सकता है, या तो सभीके उपदेश सम्यक् कहे जायेंगे या मिथ्या कहे जायेंगे । पर ऐसा नहीं है । अतः अन्योका व्यवच्छेद करके परमेष्ठीका निश्चय करना सर्वथा उचित है ।

§ २३. शङ्का—वैशेषिकोंने जिन्हें आप्त स्वीकार किया है उनका मोक्षमार्गानुष्ठानका उपदेश तो सम्यक् ही है क्योंकि उसमें कोई भी बाधकप्रमाण (विरोध) नहीं है । अद्वा विशेषसे युक्त जो सम्यग्ज्ञान है और जो वैराग्यमें कारण है वही सम्यग्ज्ञान बढ़ते-बढ़ते जब सर्वोच्च सीमाको प्राप्त होजाता है तो उसे ही वैशेषिकोंके यहाँ परनिःश्रेयसका कारण कहा गया है । उपादेय-ग्रहणयोग्य पदार्थोंमें उपादेयरूपसे और हेत्यों—जोड़नेयोग्य पदार्थोंमें हेतुरूपसे जो अद्वा-रूप होती है वह अद्वाविशेष है और जो पदार्थोंका यथार्थ ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान है तथा उस सम्यग्ज्ञानसे होनेवाला जो राग और द्वेषका सर्वथा क्षय है वह वैराग्य है और इन दोनोंकी ही भावनाका अभ्यास करना इनका

१ विवादं कुर्वन्ति । २ वैशेषिकादिः । ३ जैन उत्तरयति सोऽपीति ।

तज्जायनाभ्यासः । 'तस्मैतस्य निश्चयेऽप्यानुष्ठानस्योपदेशो न प्रत्यक्षेण बाध्यते, जीवन्मुक्तस्तत एव प्रत्यक्षतः कैश्चित्' इदं संवेदनात् । परं 'संहर्यास' विमुक्तेश्च जीवन्मानत्वात्, 'जीवन्नेव हि विद्वान् संहर्यासाभ्यां विमुच्यते' इत्युपदेशश्च नानुमानागमाभ्यां बाध्यते । जीवन्मुक्तिवत् परममुक्तेरप्यत एवानुष्ठानात्मभावोपपत्तेः । न चान्यत्रमात्रं बाधकं तदुपदेशस्य, तद्विपरीतार्थ-व्यवस्थापकत्वाभावादिति ।

§ २४. तदपि न विचारवन्मूः; भ्रूयादिविशेषविषयाणां पदार्थानां यथावस्थितार्थत्वासम्भवात् । द्रव्यादयो हि षट्पदार्थास्त्वावदुपादेशाः सदात्मानः प्रागभावादयश्चासदात्मानस्ते च यथा वैशेषिकैर्व्याख्यायन्ते तथा न यथार्थतया व्यदतिष्ठन्ते, तद्ब्राह्मकप्रमाणाभावात् । द्रव्यं हि गुणादिभ्यो भिन्नमेकम्, गुणश्चेतरेभ्यो भिन्न एकः, कर्म चैकमिदरेभ्यो भिन्नम्, सामान्यं चैकम्, विशेषश्चैकः पदार्थः, समवायवत् यद्यभ्युपगम्यते तदा द्रव्यादयः षट् पदार्थाः सिद्ध्येयुः^१ । न च द्रव्यपदस्यै-

अनुष्ठान है । सो इस मोक्षमार्गानुष्ठानका उपदेश न प्रत्यक्षसे बाधित है क्योंकि जो जीवन्मुक्त है वे तो उसी प्रत्यक्ष (स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष) से जीवन्मुक्ति (अपरनिःश्रेयस) का अनुभव कर लेते हैं और दूसरे (ब्रह्मस्थ) राग-द्वेषके अभावसे उसका अनुमान करने हैं और यह उपदेश भी है कि 'जीवित अवस्थामें ही विद्वान् राग और द्वेषसे मुक्त होजाता है ।' और इसलिये अनुमान तथा आगमसं भी मोक्षमार्गानुष्ठान बाधित नहीं हैं, प्रत्युत सिद्ध ही है । इसी अनुष्ठानसे जीवन्मुक्तिकी तरह परममुक्ति भी सम्भव सिद्ध है । इसके अतिरिक्त और कोई भी प्रमाण उक्त उपदेशमें बाधक नहीं है । कारण, उससे विपरीत—विरुद्ध अर्थकी कोई प्रमाण व्यवस्था—प्रसाधन नहीं करता । तात्पर्य यह कि सभी प्रमाण-प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम वैशेषिकोंद्वारा मान्य आप्तके उपदेशका समर्थन ही करने हैं, विरोध नहीं । अतः कमसे कम वैशेषिकोंके आप्त—महेश्वरका तो उक्त विशेषणों द्वारा व्यवच्छेद नहीं होसकता है ?

§ २४. समाधान—उपर्युक्त कथन विचारपूर्ण नहीं है; क्योंकि भ्रूयादिविशेष आदिकं विषयभूत जो पदार्थ वैशेषिकोंद्वारा स्वीकार किये गये हैं वे यथावस्थितरूपसे सिद्ध नहीं होते । उन्होंने द्रव्यादि छह पदार्थोंको तो उपादेश और सद्रूप (भावात्मक) तथा प्रागभावादिको असद्रूप (अभावात्मक) वर्णित किया है । परन्तु वे कैसे (उत्तररूपसे) सिद्ध नहीं होते । कारण, उनका साधक प्रमाण नहीं है । हाँ, यदि द्रव्य गुणादिसे भिन्न और एक, गुण इतरपदार्थोंसे भिन्न और एक, कर्म एक और इतर पदार्थोंसे भिन्न, सामान्य एक और विशेष एक तथा भिन्न इस तरह समवायकी तरह उन्हें एक-एक और परस्पर भिन्न पदार्थ माने जावें तो द्रव्यादि छह पदार्थ सिद्ध होसकते हैं, परन्तु वैशेषिकोंन न

१ जीवन्मुक्तैः । २ जीवन्मुक्तभिर्नैः ब्रह्मस्यैरस्मदादिभिरित्यर्थः । ३ गगद्वयौ ।

१ द टिप्पणिपाठः 'वैशेषिकस्य' ।

२ द 'सिद्धेयुः' ।

कोऽर्थः परैरिष्यते गुणपदस्य कर्मपदस्य सामान्यपदस्य विरोधपदस्य च, यथा समवायपदस्यैकः समवायोऽर्थः, इति कथं वदपदार्थव्यवस्थितिः ?

§ २५. स्यान्मतम्—पृथिव्यप्तेषोवाज्वाकामकाहदिगात्मनांसि न च द्रव्याणि द्रव्यपदस्यार्थं इति कथमेको द्रव्यपदार्थः ? सामान्यसंज्ञामिथानादिति चेत् ; न; सामान्यसंज्ञायाः सामान्यवद्विषयत्वात्तदर्थस्य^१ सामान्यपदार्थत्वे सतो विरोधेन प्रवृत्तिप्रसङ्गात् । द्रव्यपदार्थस्यैकस्यासिद्धेरन च । पृथिव्यादियु हि द्रव्यमिति संज्ञा द्रव्यत्वसामान्यसम्बन्धनिमित्ता । तत्र द्रव्यत्वमेकं न द्रव्यं किञ्चदेकमस्ति । द्रव्यलक्षणमेकमिति चेत्, तस्मिन्निदानीं द्रव्यपदार्थोऽस्तु ? न चेत्तद् युक्तम्, लक्ष्यस्य द्रव्यस्याभावे लक्ष्यलक्षणावपत्तेः । पृथिव्यादीनि लक्ष्याणि, “क्रियावद्गुणवत्समवायिकारणम्” [वैशेषि० सू० १-१-१२] इति द्रव्यलक्षणं यदि प्रतिज्ञायते, तदाऽनेकत्र लक्ष्ये लक्ष्यं कथमेकमेव प्रयुज्यते ? तस्य^२ प्रतियोगिनिर्वाहः । न हि वदेष्टु पृथिव्यां द्रव्यलक्षणं तदेवोदकादिव्यति, “तस्यासाधारण्यकमत्वात् । यदि पुनर्द्रव्यलक्षणं पृथिव्यादीनां गुणादिव्यो व्यवच्छेदकतया तावत्साधारण्यो धर्मः, पृथिव्यादियु नवत्सपि सज्जायासाधारण्यः । कथमन्यथाऽतिव्याप्यव्याप्ती लक्ष्यस्य निराक्रियेते ? सकललक्ष्यव्यतिष्ठु”

तो ‘द्रव्य’ पदका एक अर्थ माना है और न ‘गुण’ ‘पद’, ‘कर्म’ पद, ‘सामान्य’ पद तथा ‘विरोध’ पदका एक अर्थ माना है । जैसा कि उन्होंने ‘समवाय’ पदका एक ‘समवाय’ अर्थ स्वीकार किया है । ऐसी हालतमें उनके छह पदार्थोंकी व्यवस्था कैसे होसकती है ? अर्थात् नहीं होसकती है ।

§ २५. शङ्का—पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन ये नव द्रव्यें द्रव्यपदका अर्थ हैं—द्रव्यपदार्थ हैं ?

समाधान—यदि ऐसा है तो एक द्रव्यपदार्थ कैसे सिद्ध हुआ ? अर्थात् उन द्रव्योंको द्रव्यपदका अर्थ माननेपर एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध नहीं होता—नौ सिद्ध होते हैं । यदि यह कहा जाय कि द्रव्यसामान्यकी संज्ञासे एक द्रव्यपदार्थ कहा जाता है अर्थात् सब द्रव्योंकी ‘द्रव्य’ यह सामान्यसंज्ञा है, अतः उसकी अपेक्षासे एक द्रव्यपदार्थ माना गया है तो यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि सामान्यसंज्ञा सामान्यवानों—विरोधोंको ही विषय करती है और यदि उसका अर्थ सामान्यपदार्थ स्वीकार किया जाय तो फिर ‘द्रव्य’ पदसे विरोधों—पृथिवी, जल आदि द्रव्यविरोधोंमें प्रवृत्ति नहीं होसकती है क्योंकि जिस पदका जो अर्थ होता है उससे उसीमें प्रवृत्ति होती है अन्यमें नहीं । अतएव द्रव्यसामान्यसंज्ञाका द्रव्यत्वसामान्य अर्थ माननेपर द्रव्यत्वसामान्यमें ही उससे प्रवृत्ति होसकेगी, पृथिव्यादि विरोधद्रव्योंमें कदापि नहीं होसकती है । दूसरे, द्रव्यपदार्थ एक सिद्ध नहीं होता, क्योंकि पृथिव्यादिकोंकी जो ‘द्रव्य’ यह सामान्यसंज्ञा है वह द्रव्यत्वसामान्यके सम्बन्धसे है और इसलिये द्रव्यत्व एक सिद्ध होगा, न कि एक द्रव्य ।

शङ्का—द्रव्यलक्षण एक है, अतः द्रव्यपदार्थ भी एक ही है ?

१ लक्ष्यस्य । २ द्रव्यलक्षणस्य ।

१ ‘द्रव्यपदस्यार्थस्य’ इति च टिप्पणिमठः । २ पु ‘वस्तु’ पाठः

हि व्यापकस्य लक्ष्यस्याप्याप्तिपरिहारस्तदलक्ष्येभ्यश्च व्यावृत्तस्यातिव्याप्तिपरिहारः लक्ष्यैर्लक्ष्य-
लक्ष्यैर्मिर्वाच्यते नान्वयेति मतिः, तदापि नैको द्रव्यपदार्थः सिद्ध्यति, द्रव्यलक्षणाद्रव्यस्य
लक्ष्यस्य द्रव्यस्यैकस्यासम्भवात् । नवापि पृथिव्यादीनि^१ द्रव्याण्येकलक्ष्ययोगादेको द्रव्यपदार्थः
इति चेत्, न; तद्योपचारमात्रप्रसङ्गान् । पुनश्च यद्विरिति यथा । यद्विसाहचर्यादि पुनश्च यद्विरिति
कथ्यते न पुनः स्वयं यद्विरित्युपचारः प्रसिद्ध एव तथा पृथिव्यादिरनेकोऽपि स्वयमेकलक्ष्ययोगादेक
उपचर्यते न तु स्वयमेक इत्यायातम् । न च लक्ष्यमप्येकम्, पृथिव्यादिवु पञ्चसु क्रियावत्त्वेन
'क्रियावद्गुणवत्समवायिकारणम्' [वैशेषिकं सू० १-१-१२] इति द्रव्यलक्ष्यस्य भावात्, वि-
शेष्यभावात्कालविगात्समु क्रियावत्त्वस्याभावात् । 'गुणवत्समवायिकारणम्' इत्येतावन्मात्रस्य

समाधान—यदि द्रव्यलक्षणको एक होनेसे द्रव्यपदार्थ एक है तो क्या द्रव्यलक्षण
द्रव्यपदार्थ है ? पर यह बात नहीं है क्योंकि लक्ष्यभूत द्रव्यके अभावमें द्रव्यलक्षण ही
नहीं बनता है । यदि यह कहा जाय कि पृथिव्यादिक लक्ष्य हैं और 'क्रियावत्ता, गुण-
वत्ता तथा समवायिकारणता' द्रव्यलक्षण है, अतः लक्ष्यभूत द्रव्य और द्रव्यलक्षण
दोनों उपपन्न हैं तो अनेक लक्ष्यों—पृथिव्यादिकोंमें एक ही द्रव्यलक्षण कैसे प्रयुक्त
होसकता है क्योंकि लक्षण प्रतिव्यक्ति भिन्न होता है । जो पृथिवीमें द्रव्यलक्षण है वही
द्रव्यलक्षण जलादिकोंमें नहीं है । कारण, वह असाधारण होता है । यदि यह माना
जाय कि पृथिव्यादिका जो द्रव्यलक्षण है वह पृथिव्यादिको गुणादिकसे जुदा कराता
है इसलिये तो वह असाधारण है और पृथिव्यादि नवोंमें सभीमें रहता है इसलिये वह
साधारण है । अतः लक्षण असाधारण और साधारण दोनों ही तरहका होता है ।
अन्यथा लक्षणके अतिव्याप्ति और अव्याप्ति दोषका परिहार कैसे किया जासकता
है । सम्पूर्ण लक्ष्यभूत वस्तुओंमें लक्षणके रहनेसे अव्याप्तिका परिहार और अलक्ष्योंमें
न रहने—उनसे लक्ष्यको व्यावृत्त करनेसे अतिव्याप्तिका निराकरण सभी लक्ष्यलक्षण
विद्वान् बनलाते हैं । लक्षणको असाधारण और साधारण माने बिना अव्याप्ति तथा अति-
व्याप्तिका परिहार नहीं किया जासकता है । अतः पृथिव्यादि नवोंमें एक द्रव्यलक्षण
माननेमें कोई आपत्ति नहीं है ? लेकिन ऐसा माननेपर भी एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध नहीं
होता; क्योंकि इस तरह द्रव्यलक्षण ही एक सिद्ध होता है लक्ष्यभूत द्रव्य एक सिद्ध
नहीं होता ।

शङ्का—पृथिव्यादि नवों द्रव्योंमें एक द्रव्यलक्षण रहता है इसलिये वे एक
द्रव्यपदार्थ हैं ?

समाधान—नहीं, इस तरह तो केवल उपचारका ही प्रसंग आयेंगा । अर्थात्
मात्र औपचारिक एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध होगा—वास्तविक नहीं । जैसे लकड़ीवाले
पुरुषको 'लकड़ी', तांगेवालेको 'तांगा' लकड़ी और तांगेके साहचर्य—संयोगसे उपचा-
रतः कह दिया जाता है । वास्तवमें तो न लकड़ीवाला पुरुष लकड़ी है और न तांगा-
वाला तांगा है—वे दोनों ही अलग-अलग दो चीजें हैं । उसी प्रकार पृथिव्यादि अनेक
द्रव्य भी एक लक्षणके साहचर्य—योगसे उपचारतः एक हैं, वस्तुतः स्वयं एक नहीं
हैं, यह अगत्या मानना पड़ेगा । दूधरे, लक्षण भी एक नहीं है । पृथिवी आदि जो

ततोऽन्यस्य द्रव्यलक्षणस्य सत्तावात् अक्षय्यद्रव्यस्य प्रसिद्धेः । तथा च द्रव्यलक्षणद्रव्यबोधान्न
द्रावेव द्रव्यपदार्थौ स्याताम् ।

§ २५. यदि पुनर्हयोरपि द्रव्यलक्षणयोर्द्रव्यलक्षणत्वाविशेषादेकं द्रव्यलक्षणमित्युच्यते, तदाऽपि
किं तद् द्रव्यलक्षणयोर्द्रव्यलक्षणत्वमेकम् ? न तावत् । सामान्यम्, तस्य^१ द्रव्य-गुण-कर्माश्रयत्वात् ।
न चेति द्रव्यलक्षणे द्रव्ये, स्वेहविधातात् । नापि गुणौ^२, “द्रव्याश्रयी अगुणत्वात् संयोगविभागेष्व-
कारणमनपेक्षः” [वैशेषि० सू० १-१-११] इति गुणलक्षणाभावात् । प्रत्ययात्मकत्वात्तयोर्गुण-
त्वमिति चेत्, न; प्रत्ययात्मनोर्लक्षणायोः पृथिव्यादिव्यसम्भवात्, तयोस्तत्साधारणधर्मत्वासम्भवात् ।
पुनर्नामिधानात्मनोर्द्रव्यलक्षणयोगुणत्वम् प्रत्याख्यानम् । नापि ते कर्मणो, परिस्पन्द्यात्मकत्वात्, “एक-
पाञ्च क्रियावान् द्रव्यं है उनमें ही उपर्युक्त ‘क्रियावत्ता, गुणवत्ता और समवायिकार-
णता’ रूप द्रव्यलक्षण पाया जाता है और निष्क्रिय जो आकाश, काल, दिशा और
आत्मा ये चार द्रव्य हैं उनमें क्रियावत्ता नहीं पायी जाती है और इसलिये इन चार
द्रव्योंमें केवल ‘गुणवत्ता और समवायिकारणता’ रूप एक अन्य द्रव्यलक्षण पाया जानेमें
दो द्रव्यलक्षण प्रसिद्ध होते हैं । और इस तरह दो द्रव्यलक्षणोंमें दो ही द्रव्यपदार्थ
मिद्ध हो सकेंगे ।

§ २६. शङ्का—दोनों ही द्रव्यलक्षणोंमें एक द्रव्यलक्षणत्व—द्रव्यलक्षणपना है
अतएव उसमें वे दोनों एक हैं—एक द्रव्यलक्षण हैं । अतः उक्त मान्यनामें कोई दोष
नहीं है ?

समाधान—ऐसा माननेमें भी दोष है, क्योंकि उन दो द्रव्यलक्षणोंमें रहनेवाला वह
एक द्रव्यलक्षणत्व क्या है ? वह सामान्य है नहीं, कारण, सामान्य द्रव्य, गुण, और
कर्मके आश्रय होता है और ये द्रव्यलक्षण न द्रव्य हैं, क्योंकि द्रव्यलक्षणोंको द्रव्य मानने-
पर कोई द्रव्यसे भिन्न द्रव्यलक्षण नहीं बन सकेगा और द्रव्यलक्षणके बिना द्रव्यपदार्थ
कोई सिद्ध भी नहीं हो सकेगा और इस तरह द्रव्यलक्षणोंको द्रव्य माननेमें ‘स्वेष्ट-
विधात’—(अपने मतका नाश) नामका दोष आता है । गुण भी वे नहीं हो सकते;
क्योंकि ‘जो द्रव्यके आश्रय हों, स्वयं गुणरहित हों और संयोग तथा विभागोंमें निरपेक्ष
कारण न हों’ [वैशेषि० सू० १-१-१६] यह गुणलक्षण उनमें नहीं पाया जाता है ।

शङ्का—द्रव्यलक्षण प्रत्यय (ज्ञान) रूप है अतः उन्हें गुण मान लिया जाय ?

समाधान—नहीं, क्योंकि यदि द्रव्यलक्षणोंको प्रत्ययरूप माना जाय तो पृथिवी
आदिमें उनका रहना असम्भव हो जायगा । कारण, प्रत्ययरूप दोनों लक्षण उनका
असाधारण धर्म नहीं हैं—ज्ञानाधिकरण आत्माके ही वे असाधारण धर्म बन सकते हैं ।
इस उपर्युक्त विवेचनमें द्रव्यलक्षणोंको अभिधान—शब्दरूप मानना भी स्थिर हो जाता
है, क्योंकि अभिधानरूप दोनों लक्षण पृथिवी आदिमें अक्षय्य हैं—केवल शब्दाधिकरण
आकाशमें ही वे रह सकते हैं और इसीके वे असाधारण धर्म कहलाये जायेंगे । अतः
द्रव्यलक्षण गुण भी नहीं कहे जा सकते । तथा वे कम भी नहीं हैं, क्योंकि वे क्रियारूप

१ क्रियावदित्यादिद्रव्यलक्षणतात् । २ न तु नव इति शेषः ।

३ इ ‘तत्’ । ४ ‘सामान्यस्य’ इति दृष्टिप्राप्तिपाठः । ५ इ ‘गुणः’ । ६ इ ‘द्रव्यमन्वादि-द्रव्यन्तं’ पाठो नास्ति

द्रव्यसमूहं संयोगविभागोपपन्नमपेक्षारहितम्” [वैशेषि० सू० १-१-१०] इति कर्मलक्षणस्याभावात् । तद्योरेकद्रव्यत्वे नवविधत्वप्रसङ्गाद्द्रव्यलक्षणस्य कृतो द्वित्वमेकत्वं वा व्यवसिद्धते ? यतो द्रव्यलक्षणत्वमेकं तत्र प्रवृत्तमानमेकत्वं व्यवस्थापयेत् । तद्योपचरितोपचारप्रसङ्गरच, द्रव्यलक्षणत्वेनैकेन योगाद् द्रव्यलक्षणद्योरेकत्वादेकं द्रव्यलक्षणम्, तेन चोपचरितेन द्रव्यलक्षणत्वेनैकेन योगात्पृथिव्यादीन्मेको द्रव्यपदार्थ इति कुतः पारमार्थिको द्रव्यपदार्थः कश्चिदेकः सिद्ध्येत् ?

§ २०. यद्द्रव्यम्यथापि वैशेषिकैः पृथिव्यादीनां नवानां द्रव्यत्वेनैकेनानिसम्बन्धादेकत्वमिति द्रव्यं नामैकः पदार्थ इति, तदपि न युक्तम्, परमार्थतो द्रव्यपदार्थस्यैकस्यासिद्धेः, तत्त्वोपचारादेव प्रसिद्धेः ।

§ २८. एतेन चतुर्विंशतिगुणानां गुणत्वेनैकेनानिसम्बन्धादेको गुणपदार्थः, पञ्चानां च कर्मणां

नहीं हैं। दूसरे, ‘जो एक ही द्रव्यके आश्रय है, स्वयं निर्गुण है और संयोग तथा विभागोंमें अन्ध किसी कारणकी अपेक्षा नहीं रखता है वह कर्म है’ यह कर्मलक्षण उनमें नहीं है। यदि द्रव्यलक्षणोंको ‘एक-द्रव्य’ कहा जाय तो द्रव्यलक्षण नौ तरहका होजायगा फिर दो अथवा एक द्रव्यलक्षण कैसे बन सकेगा ? जिससे एक द्रव्यलक्षणत्व उन दो द्रव्यलक्षणोंमें रहकर उनके एकत्वकी व्यवस्था करे। तात्पर्य यह कि कर्म एक-एक द्रव्यके आश्रय जुदा-जुदा ही रहता है और इसलिये उसे ‘एकद्रव्य’ कहा जाता है। अतएव यदि द्रव्यलक्षणोंको ‘एकद्रव्य’ रूप कर्म माना जाय तो पृथिवी आदि द्रव्य नौ हैं और इसलिये उन नौमें प्रत्येकमें जुदा-जुदा द्रव्यलक्षण रहनेसे द्रव्यलक्षण नौ होजायेंगे—दो द्रव्यलक्षणों अथवा एक द्रव्यलक्षणकी उपरोक्त मान्यता फिर नहीं बन सकती है। तब एक द्रव्यलक्षणत्वसे उन दो द्रव्यलक्षणोंमें एकत्व कैसे स्थापित किया जा सकता है ? तथा ऐसा माननेमें उपचरितोपचारका प्रसङ्ग भी आता है। एक द्रव्यलक्षणत्वके योगसे तो दो द्रव्यलक्षणोंमें एकता—एकपना स्थापित किया गया और इस तरह एक द्रव्यलक्षण हुआ और इस उपचरित एक द्रव्यलक्षणसे पृथिवी आदिको एक द्रव्यपदार्थ माना गया। अतः उपर्युक्त मान्यतामें उपचरितोपचारका दूषण भी स्पष्ट है। ऐसी स्थितिमें एक वास्तविक द्रव्यपदार्थ कैसे सिद्ध हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता ।

§ २७. राक्षः—पृथिवी आदि नौमें एक द्रव्यत्वसामान्यका सम्बन्ध है अतः उस द्रव्यत्वसामान्यसे उनमें एकत्व—एकपना है और इसलिये द्रव्य नामका एक पदार्थ सिद्ध हो जाता है ?

समाधान—यह कथन भी ठीक नहीं है; क्योंकि वास्तवमें एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध नहीं होता, द्रव्यत्वसामान्यके सम्बन्धसे तो एक द्रव्यपदार्थ उपचारसे ही प्रसिद्ध होता है ।

§ २८. इस विवेचनसे चौबीस गुणोंको एक गुणत्वके सम्बन्धसे एक गुणपदार्थ और पाँच कर्मोंका एक कर्मत्वके सम्बन्धसे एक कर्मपदार्थ मानना या कहना भी खरिडत हो जाता है; क्योंकि इस तरह गुणपदार्थ और कर्मपदार्थ वास्तविक एक सिद्ध नहीं

कर्मत्वैवैकेनामित्यन्वयादेकः कर्मपदार्थ इत्येतत्प्रत्याख्यातम्, तथावास्तवगुणकर्मपदार्थान्वयस्थितोः । कर्म चैवं सामान्यपदार्थ एकः सिद्धयेत् ? विरोधपदार्थो वा ? समवायपदार्थो वा ? परापरसामान्ययोः सामान्यान्तरेवैकेनामित्यन्वयायोगात् विरोधात्वा चेति समवाय एवैकः पदार्थः स्यात् ।

§ २६. यदि पुनर्यथेहेमिति प्रत्ययाविरोधाद्विरोधप्रत्ययामावादेकः समवायः तथा ब्रह्ममिति प्रत्ययाविरोधादेको ब्रह्मपदार्थः स्यात्, गुण इति प्रत्ययाविरोधात् गुणपदार्थः कर्मेति प्रत्ययाविरोधात् कर्मपदार्थः, सामान्यमिति प्रत्ययाविरोधात्सामान्यपदार्थो विरोध इति प्रत्ययाविरोधाद्विरोधपदार्थ इत्यभिधीयते । तदाऽपि वैरोधिकतन्त्रन्याचातो दुःशक्यः परिहर्युं न, स्याद्वादिमतस्यैवं प्रसिद्धेः । स्याद्वादिनां हि शुद्धसंप्रहणयात् 'सत्प्रत्ययाविरोधाद्विरोधस्त्रिङ्गामावादेकं सम्मानं तत्त्वं शुद्धं' ब्रह्ममिति मतम् । अथैवाशुद्धसंप्रहणयादेकं ब्रह्ममेको गुणादिरिति । व्यवहारनयात् ३ यत्सत्तद् ब्रह्म पर्यायो वेति भेदः । यद्ब्रह्म तज्जीवब्रह्ममजीवब्रह्म च, यत्तत् पर्यायः सोऽपि ४ परित्यज्यत्सत्कोऽपरित्यज्यत्सत्कर्मचेति । सोऽपि सामान्यात्मको विरोधात्मकश्चेति । ५ स च ब्रह्मादिविषयभूतो ६ विषयभूतो ७ वेति वयाप्रतीति-

होते । दूसरे, यदि द्रव्यादिकी इस तरह व्यवस्था की जाय तो सामान्यपदार्थ, विरोध-पदार्थ और समवायपदार्थ ये तीनों एक-एक कैसे सिद्ध हो सकेंगे ? कारण, परसामान्य और अपरसामान्यमें, विरोधोंमें और समवायमें एक सामान्यका सम्बन्ध नहीं है । अतएव द्रव्यादिपदार्थोंको एक द्रव्यत्वादिसामान्यके सम्बन्धसे एक-एक मानना उचित नहीं है । और इसलिये समवाय ही एक पदार्थ माना जा सकता है क्योंकि वह स्वतः एक है, द्रव्यादि नहीं ।

§ २६. यदि यह कहा जाय कि जिस प्रकार 'इहेर्द—इसमें यह है'—इस प्रकार के सामान्य (एकसे) प्रत्ययके होनेसे और विरोधप्रत्ययके न होनेसे एक समवायपदार्थ माना जाता है उसी प्रकार 'द्रव्यम्'—द्रव्य—इस सामान्य प्रत्ययसे एक द्रव्यपदार्थ, 'गुण' इस सामान्यप्रत्ययसे एक गुणपदार्थ, 'कर्म' इस सामान्यप्रत्ययसे एक कर्म-पदार्थ, 'सामान्य' इस सामान्यप्रत्ययसे सामान्यपदार्थ और 'विरोध' इस सामान्य-प्रत्ययसे विरोधपदार्थ माना जाता है, तो इस कथनमें वैरोधिकोंके सिद्धान्तका विरोध आता है जिसका परिहार (दूर) करना अत्यन्त कठिन है क्योंकि इस प्रकारके कथनसे स्याद्वादियों (जैनों) के मतकी सिद्धि होती है । स्याद्वादियोंके यहाँ ही शुद्धसंप्रहणयसे 'सत्' प्रत्यय सामान्यके होने और विरोधप्रत्ययके न होनेसे 'सम्मात्रतत्त्व शुद्ध द्रव्य है' ऐसा माना गया है और अशुद्धसंप्रहणयसे एक द्रव्य है, एक गुण है, आदि माना गया है । किन्तु व्यवहारनयसे 'जो सत् है वह द्रव्य है अथवा पर्याय है' इस प्रकार भेद स्वीकार किया गया है । जो द्रव्य है वह जीवद्रव्य और अजीवद्रव्यके भेदसे दो प्रकारका है और जो पर्याय है वह भी परित्यज्यरूप और अपरित्यज्यरूप दो तरहकी है । ये दोनों भी सामान्य तथा विरोधरूप हैं । सो ये पर्यायें द्रव्यमे कश्चित्चिद् भिन्न और कश्-

१ अष्टयकभूतः । २ द्वयकभूतः ।

३ सु च प 'तथापि' । ४ य 'नयसत्प्र' । ५ य 'नयान्च' । ६ य 'यः' । ७ य 'सोऽपरित्यज्यत्सत्कर्म' । ८ य 'परित्यज्यत्सत्कर्म' । ९ य 'द्रव्यादिविषयभूतो' ।

मिस्त्रीयते सर्वथा बाधकाभावात् । वैशेषिकाणां तु तथानुगमो व्याहत एव तन्त्रविरोधात् । न हि तन्त्रे सम्मात्रमेव तत्त्वं सकलपदार्थानां तत्रैवान्वर्मादिति नयोऽस्ति ।

§ ३०. स्थान्यतम्—द्रव्यपदेन सकलद्रव्यव्यक्तिभेदप्रमेदानां संग्रहादंको द्रव्यपदार्थः, गुणद्रव्यादिपदेन चैकेन गुणादिभेदप्रमेदानां संग्रहाद् गुणादिरज्येकैकपदार्थो व्यपदिष्टते ।

“विस्तरेणोपदिष्टानामर्थानां तत्त्वसिद्धये ।

समासेनाभिधानं यत्संग्रहं तं विदुर्बुधाः॥” [] इति ।

“पदार्थधर्मसंग्रहः प्रचक्षते” [प्रशस्तपा० भा. पृ. १] इत्यत्र पदार्थसंग्रहस्य धर्मसंग्रहस्य चैवं व्याख्यानादस्येव तथाऽभिप्रायो वैशेषिकाणामिति ।

§ ३१. तत्त्वविचारितरम्यम्, परमार्थतत्त्वैकैकस्य^१ द्रव्यादिपदार्थस्य प्रतिष्ठानुपपत्तेः । तत्त्वैकपदविषयत्वेनैकत्वोपचारात् । न चोपचरितपदार्थसंख्याव्यवस्थायां पारमार्थिकी पदार्थसंख्या समवतिष्ठते, अतिप्रसङ्गात् । न चैकपदवाध्यत्वेन तार्विकमेकत्वं सिद्ध्यति, व्यभिचारात् । मेनावनादिपदेन

चिद् अभिन्न प्रतीत होती हैं और इसलिये कोई बाधक न होनेसे उसी तरह वे निरूपित की जाती हैं । लेकिन वैशेषिकोंका वैसा मानना विरुद्ध है क्योंकि उसमें उनके भिद्धान्त (शास्त्र) का विरोध आता है । कारण, उनके मतमें ‘मन्मात्र ही तत्त्व है, उसीमें समस्त पदार्थोंका समावेश है’ ऐसा नय—उनका अभिप्राय नहीं है ।

§ ३०. शङ्का—‘द्रव्य’पदके द्वारा द्रव्यके समस्त भेदों और प्रभेदोंका संग्रह होनेसे एक द्रव्यपदार्थ और ‘गुण’ इत्यादि एक एक पदके द्वारा गुणादिके समस्त भेद और प्रभेदोंका संग्रह होनेसे गुणादि भी एक-एक पदार्थ सिद्ध होते हैं ।

“विस्तारसे कहे पदार्थोंका एकत्व सिद्ध करनेके लिये जो मन्त्रेपमं कथन करना उल्लेख विद्वानोंने संग्रह कहा है ।” और ‘पदार्थधर्मसंग्रहः प्रचक्षते’ [प्रशस्त. भा. पृ. १] अर्थान पदार्थसंग्रह और धर्मसंग्रहको कहेंगे—यहाँ पदार्थसंग्रह और धर्मसंग्रह इस तरह दो प्रकारके संग्रहका कथन किया भी गया है । अतः वैशेषिकोंका वैसा (समस्त पदार्थोंका संग्रहादिकी अपेक्षा एक-एक पदार्थ माननेका) अभिप्राय है ?

§ ३१. समाधान—उक्त कथन भी विचार न करनेपर ही सुन्दर प्रतीत होता है । कारण, वास्तवमें उक्त प्रकारसे एक-एक द्रव्यादिपदार्थ प्रतिष्ठित नहीं होता—एक पदका विषय होनेसे ही उपचारतः वह एक कहलाया । और उपचारसे मानी गई पदार्थसंख्या वास्तविक पदार्थसंख्या नहीं मानी जा सकती । तात्पर्य यह कि उपचारसे सिद्ध और परमार्थतः सिद्ध पदार्थोंमें भारी भेद है और इसलिये एकपदकी विषयतासे सिद्ध हुए द्रव्यादि एक-एक पदार्थ परमार्थतः एक-एक सिद्ध नहीं हो सकते । अन्यथा, अतिप्रसंग दोष प्राप्त होगा अर्थात् दूसरे मतोंकी पदार्थसंख्याको भी यथार्थ मानना होगा । दूसरे, एकपदके अर्थ पनेसे यथार्थ एकता सिद्ध नहीं होती, क्योंकि वह व्यभिचारी है । ‘सेना’, ‘वन’ आदि पदसे हाथी आदिक और भव आदिक अनेक पदार्थोंकी प्रतीति होती है । मन्मात्र यह

हस्तादिष्वपि पदार्थस्यैकस्य वाच्यस्य प्रतीतिः ।

५३२. ननु सेनापदवाच्य एक पदार्थः प्रत्यासत्तिविशेषः संयुक्तसंयोगात्पीयस्त्वञ्चक्ष्णो हस्तादीनां प्रतीयते, वनशब्देन च धवादीनां तादृश^१ प्रत्यासत्तिविशेष इत्येकपदवाच्यत्वं न तात्त्विकीमेकता व्यभिचरति । तथा चैवमुच्यते—द्रव्यमित्येकः पदार्थः, एकपदवाच्यत्वात्, यद्येकपदवाच्यं तत्तदेकः^२ पदार्थो यथा सेनावनादिः, तथा च द्रव्यमित्येकपदवाच्यम्, तस्मादेकः पदार्थः । एतेन गुणादिरप्येकः पदार्थः^३ प्रसिद्धोदाहरणसाधन्यात्साधितो वेदितव्य इति कश्चित् ।

३३. सोऽपि न विपरिचरति; सेनाशब्दादनेकत्र हस्ताद्यर्थे प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तिसिद्धेः । वनशब्दाच्च धवखदिरपलाशादावनेकत्रार्थे । यत्र हि शब्दात्प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तयः समधिगम्यन्ते^४ स शब्द-स्वार्थः प्रसिद्धस्तथा वृद्धयवहारात् । न च सेनावनादिराब्दात्प्रत्यासत्तिविशेषे प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तयोऽनुभूय-

किं 'सेना' शब्दसे हाथी, घोड़े, सैनिक आदि अनेक पदार्थोंका बोध होता है और 'वन' शब्दसे धव, पलाश आदि अनेक वृक्षपदार्थोंका ज्ञान होता है—उनसे एक-एक अर्थ नहीं बोधित होता । अतएव एकपदका अर्थपना इनके साथ व्यभिचारी है क्योंकि वे अनेकार्थबोधक हैं, एकार्थबोधक नहीं हैं ।

५३२. शङ्का—'सेना' शब्दका अर्थ एक ही पदार्थ है, हाथी आदिकोंमें जो संयुक्तसंयोगात्पीयस्त्व (घोड़ेसे संयुक्त ऊँट है और ऊँटका संयोग हाथीसे है और इस तरह इनमें विद्यमान अल्पपना—मंकोच) रूप सम्बन्धविशेष है वह ही 'सेना' पदका अर्थ है । इसी तरह 'वन' शब्दसे धवादिकोंका उक्त प्रकारका सम्बन्धविशेष ही प्रतीत होता है और वह भी एक ही पदार्थ है । अतः एकपदका अर्थपना यथार्थ एकताका व्यभिचारी नहीं है और इसलिये हम कहते हैं कि 'द्रव्य एक पदार्थ है क्योंकि एकपदका वाच्य है, जो जो एकपदका वाच्य होता है वह वह एक पदार्थ है । जैसे सेना, वन आदिक । और 'द्रव्य' यह एकपदका वाच्य है, इसलिये एक पदार्थ है ।' इसी कथनसे गुणादि पदार्थ भी उक्त सेनावनादिके प्रसिद्ध उदाहरणसे एक-एक पदार्थ समझ लेना चाहिये ?

५३३. समाधान—यह प्रतिपादन भी सम्यक् नहीं है; क्योंकि 'सेना' शब्दसे हाथी आदि अनेक अर्थोंमें प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति जानी जाती है । इसी प्रकार 'वन' शब्दसे धव, खदिर (खैर), पलाश (छेवला) आदि अनेक वृक्षादिक पदार्थोंमें प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति देखी जाती है । और यह स्पष्ट है कि जिस अर्थमें शब्दसे प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति ये तीनों जानी जाती हैं वह शब्दका अर्थ है, क्योंकि ऐसा वृद्धजनों (बड़ों) का व्यवहार है । लेकिन 'सेना', 'वन' आदि शब्दसे उल्लिखित सम्बन्धविशेषमें प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति ये तीनों ही प्रतीत नहीं होते, जिससे कि सेना, वन आदिक शब्दोंका उक्त सम्बन्धविशेष अर्थ होता । अतएव इन शब्दोंका सम्बन्धविशेष अर्थ न होकर हाथी आदिक और धव आदिक अनेक पदार्थ अर्थ समझना चाहिये ।

मे, तेन स तत्त्वार्थः स्यात् । प्रत्यासत्तिविशिष्टा इत्यादयो वचनद्वयो वा सेनावनादिशब्दानामर्थ इति चेत्, सिद्धस्तद्धो कपदवाच्योऽनेकोऽर्थः । तेन च कथमेकपदवाच्यत्वं न व्यभिचरेत् ? तथा गौरिति पदे-
नैकेन परवादेर्दशप्रकारस्वैकादशप्रकारस्य वा वाच्यस्य दशानां व्यभिचारी हेतुः ।

§ ३४. कश्चिदवाह—न गौरित्येकमेव पदं परवादेरनेकत्वार्थस्य वाचकम्, तस्य प्रतिवाच्य-
मेवात् । अन्य एव हि गौरिति शब्दः पशोर्वाचकोऽन्यद्वयं विगादेः, अर्थमेदाप्यद्भ्यमेव व्यवस्थितः ।
अन्यथा सकलपदार्थस्यैकपदवाच्यत्वप्रसङ्गादिति; तस्याप्यभिधानुपपन्नः स्यात्; द्रव्यमिति पदस्याप्यनेकत्व-
प्रसङ्गात् । पृथिव्याद्यनेकार्थवाचकत्वात् । अन्यदेव हि पृथिव्यां द्रव्यमिति पदं प्रचलते । अन्यदेवाप्यु-
त्तेजसि वायवाकाशे काले दिश्यामनि मनसि चेत्येकपदवाच्यत्वं द्रव्यपदार्थस्यासिद्धं स्यात् ।

§ ३५. ननु द्रव्यत्वाभिसम्बन्ध एको द्रव्यपदस्यार्थो नानेकः पृथिव्यादिः, तस्य पृथिव्यादिशब्द-
वाच्यत्वात् । तत एकमेव द्रव्यपदं नानेकमिति चेत्, किमिदानीं द्रव्यत्वाभिसम्बन्धो द्रव्यपदार्थः स्यात् ?

यदि यह कहा जाय कि उक्त सम्बन्धविशेषसे विशिष्ट हाथी आदिक और धव
आदिक पदार्थ सेना-वनादि शब्दोंका अर्थ है और इसलिये उपर्युक्त कोई दोष नहीं है तो
एकपदका अर्थ अनेक पदार्थ सिद्ध हैं । तात्पर्य यह कि जब सम्बन्धविशेषसे
विशिष्ट अनेक पदार्थोंको सेना-वनादि शब्दोंका अर्थ मान लिया गया तब अनेक पदार्थ
उन शब्दोंका अर्थ सुतरां सिद्ध होजाता है । और ऐसी हालतमें एकपदका अर्थपना उसके
साथ कैसे व्यभिचारी न होगा ? तथा 'गौ' इस एकपदके द्वारा पशु आदिक दश अथवा
ग्यारह प्रकारके अर्थ स्पष्टतः देखे जाने हैं । अतः उसके साथ भी 'एकपदका अर्थपना'
हेतु व्यभिचारी है ।

§ ३४. शङ्का—'गौ' यह एक ही पद पशु आदिक अनेक अर्थोंका वाचक नहीं है,
क्योंकि वह प्रत्येक वाच्य (अर्थ) की अपेक्षा भिन्न है । दूसरा ही 'गौ' शब्द पशुका
वाचक है और दूसरा ही दिशा आदिकका वाचक है । कारण, अर्थकी भिन्नतामें
शब्दकी भिन्नता मानी गई है । यदि ऐसा न हो तो समस्त पदार्थ भी एकपदके वाच्य
होजायेंगे ?

समाधान—इस प्रकारसे कहनेवालेको, जो इष्ट नहीं है उसका, प्रसङ्ग आयेगा ।
कारण, 'द्रव्य' यह पद भी अनेक हो जायगा, क्योंकि वह पृथिवी आदि अनेक अर्थोंका
वाचक है । यह प्रकट है कि दूसरा ही 'द्रव्य' पद पृथिवीमें प्रवृत्त होता है और दूसरा
ही जल, अग्नि, हवा, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मनमें प्रवृत्त होता है । इस
तरह 'एकपदका अर्थपना' द्रव्यपदार्थमें असिद्ध होजायगा ।

§ ३५. शङ्का—द्रव्यके साथ जो द्रव्यत्वका सम्बन्ध है वह द्रव्यपदका अर्थ है
पृथिव्यादि अनेक उसका अर्थ नहीं हैं, क्योंकि पृथिवी आदिक पृथिवी आदि शब्दोंद्वारा
अभिहित होते हैं । अतः द्रव्यपद एक ही है, अनेक नहीं ?

समाधान—यदि ऐसा कहा जाय तो यह बतलायें कि वह द्रव्यत्वाभिसम्बन्धरूप
द्रव्यपदार्थ क्या है ? वह द्रव्यपदार्थ तो हो नहीं सकता, क्योंकि वह द्रव्यत्वविशिष्ट

न चासौ द्रव्यपदार्थस्तस्य द्रव्यत्वोपलक्षितसमवायपदार्थत्वात् । एतेन गुणत्वाभिसम्बन्धो गुण-
पदस्यार्थः, कर्मत्वाभिसम्बन्धः कर्मपदस्येत्येतत्प्रतिव्यूढम्, गुणत्वाभिसम्बन्धस्य गुणत्वोपल-
क्षितसमवायपदार्थत्वात् कर्मत्वाभिसम्बन्धस्य च कर्मत्वोपलक्षितसमवायपदार्थस्य कथनात् । न
चैवं सामान्यादिपदार्थः सिद्ध्यति, सामान्यादिषु सामान्यान्तराभिसम्बन्धस्यासम्भवादित्यु-
क्तं प्राक् ।

§ ३९. एतेन पृथिवीत्वाद्यभिसम्बन्धात्पृथिवीत्वाद्विशेषद्वयस्य व्याख्यानं प्रत्याख्यानम् ।
न हि पृथिवीत्वाभिसम्बन्धः पृथिवीशब्दवाच्यः, पृथिवीत्वोपलक्षितस्य समवायस्य पृथिवीत्वाभि-
सम्बन्धस्य पृथिवीशब्देनावधानात् । द्रव्यविशेषस्य पृथिवीशब्देनावधानाददोष इति चेत् ; कः
पुनरसौ वृक्षरूपादिपृथिवीमेवम्यतिरिक्तः पृथिवीद्रव्यविशेषः ? पृथिवीति पदेन संगृह्यमाण इति
चेत्, कथं पुनः पृथिवीपदेनैकेमानेकार्थः संगृह्यते ? द्रव्यादिपदेनेवेति दुरवबोधम् ।

[वैशेषिकाभ्युपगतसंग्रहस्य परीक्षणम्]

§ ३७. करचायं संग्रहो नाम ? शब्दात्मकः प्रत्ययात्मकोऽर्थ्यात्मको वा ? न तावच्छब्दात्मकः,
शब्देनानन्तानां द्रव्यादिभेदप्रमेदानां पृथिव्यादिभेदप्रमेदानां वा संग्रहो नुमशक्यत्वात् । तत्र

समवायपदार्थं कहा गया है । इसी कथनसे गुणत्वके सम्बन्धको गुणपदका अर्थ, और
कर्मत्वके सम्बन्धको कर्मपदका अर्थ मानना खण्डित होजाता है, क्योंकि गुणत्वका
सम्बन्ध गुणत्वसे विशिष्ट समवायपदार्थ और कर्मत्वका सम्बन्ध कर्मत्वसे विशिष्ट
समवायपदार्थ प्रतिपादन किया गया है । और इस तरह माननेपर सामान्यादि पदार्थ-
तो सिद्ध ही नहीं होसकते, क्योंकि सामान्यादिकोंमें दूसरे किसी सामान्यका सम्बन्ध
सम्भव नहीं है, ऐसा हम पहले कह आये हैं ।

§ ३६. इसीसे पृथिवीत्वके सम्बन्धसे पृथिवी आदि शब्दोंके अर्थका व्याख्यान
खण्डित होजाता है, क्योंकि पृथिवीत्वका सम्बन्ध पृथिवीत्वसे विशिष्ट समवायपदार्थ
है जो कि पृथिवीशब्दसे कथित नहीं होता । यदि यह कहा जाय कि द्रव्यविशेष पृथिवी
शब्दसे कथित होता है और इसलिये उक्त दोष नहीं है तो बतलायें वह पृथिवीद्रव्य-
विशेष वृक्ष, जुपा आदिक पृथिवीविशेषोंके अतिरिक्त और क्या है ? यदि यह कहें कि
जो पृथिवीशब्दके द्वारा ग्रहण किये जानें योग्य हैं वह पृथिवीद्रव्यविशेष है तो एक
पृथिवीशब्दके द्वारा अनेक अर्थ कैसे ग्रहण किये जाते हैं ? अगर कहें कि द्रव्यादिपदसे
जैसे द्रव्यादिकका ग्रहण होता है तो यहाँ समझना अत्यन्त मुश्किल है । तात्पर्य
यह कि द्रव्यादिपदका जब अर्थ सिद्ध नहीं हुआ तब पृथिवी आदि पदोंका अर्थ सिद्ध
करनेके लिये उसका दृष्टान्त देना असंगत है ।

§ ३७. और बतलायें वह संग्रह क्या है ? शब्दरूप है या ज्ञानरूप है अथवा
अर्थरूप है ? शब्दरूप तो कहा नहीं जासकता, क्योंकि शब्दके द्वारा द्रव्यादि और
पृथिवी आदिके अमन्त भेद-प्रमेदोंका संग्रह करना अशक्य है । कारण, उनमें संकेत—

1 मु 'पृथिव्यादिभेदप्रमेदानां' इति पाठो वृद्धितः ।

संकेतस्य कार्यं मशक्यत्वाद्वास्मदादेस्तद्व्यवस्थात्वात् । कमेव युगपद्वा अननुमेयत्वात् । न चाप्रत्यक्षेऽननुमेये वा सर्वथाऽप्यप्रतिपक्षेऽर्थे संकेतः शक्यक्रियोऽस्ति । सर्वज्ञस्तत्र संकेतविद्युं समर्थोऽपि नासर्वज्ञाद्^१ संकेतं^२ ग्राहयितुमशक्यमिति कुतः संकेतः ? न चासंकेतितेऽर्थे शब्दः प्रवर्तते यतः संगृह्यन्तेऽनन्ताः पदार्थाः येन शब्देन स शब्दात्मा संग्रहः सिद्ध्येत्^३ ।

§ ३८. आभूषणव्यात्मकः संग्रहः प्रत्यक्षात्मकस्त्वस्तु, संगृह्यन्तेऽर्था येन प्रत्यक्षेण स संग्रह इति व्याख्यानापेक्षेन तेषां संग्रहीतुं शक्यत्वादिति चेत्, कुतः पुनरसौ प्रत्यक्षः ? प्रत्यक्षादनुमानादागमाद्वा ? न तावद्व्यवस्थादिप्रत्यक्षात्, तस्यानन्तद्रव्यादिभेदप्रमेदानुचरत्वात् । नापि योगि-प्रत्यक्षात्, योगिन एव तत्संग्रहप्रसङ्गात्, अस्मदादीनां तद्व्यवस्थात् । न हि योगिप्रत्यक्षाद्व्यवस्थादयः सम्प्रतिपक्षित, योगित्वप्रसङ्गात् । नाप्यनुमानात्, अनन्तद्रव्यादिभेदप्रमेदप्रतिबद्धानामेकशोऽनन्त-

‘इस शब्दका यह अर्थ है’ इस प्रकारका इशारा (आभिप्रायिक क्रिया) सम्भव नहीं है । क्योंकि वे हमारे न तो प्रत्यक्षगम्य हैं और न क्रम अथवा अक्रमसे वे अनुमानगम्य हैं । और जो न प्रत्यक्ष हैं तथा न अनुमेय हैं, सर्वथा अज्ञेय हैं उनमें संकेत करना शक्य नहीं है । यद्यपि सर्वज्ञ उन अनन्त पदार्थोंमें संकेत करनेमें समर्थ है तथापि हम असर्वज्ञोंको वह उनमें संकेत ग्रहण नहीं करा सकता है । ऐसी हालतमें उनमें संकेत कैसे बन सकता है ? और संकेतरहित पदार्थोंमें शब्द प्रवृत्त नहीं होता, जिससे कि जिस शब्दके द्वारा अनन्त पदार्थ ग्रहण किये जाते हैं वह शब्दरूप संग्रह प्रतिपन्न हो ।

§ ३८. शङ्का—यदि शब्दरूप संग्रह प्रतिपन्न नहीं होता तो न हो, किन्तु प्रत्ययरूप संग्रह हो, क्योंकि जिस प्रत्यय (ज्ञान) के द्वारा पदार्थ ग्रहण किये जाते हैं उसे प्रत्ययरूप संग्रह कहा गया है और इसलिये उसके द्वारा अनन्त पदार्थोंका ग्रहण किया जासकता है ?

समाधान—हम पूछते हैं कि वह प्रत्यय किस प्रमाणसे जाना जाता है ? प्रत्यक्षसे, अनुमानसे, अथवा आगमसे ? हम लोगोंके प्रत्यक्षसे तो वह जाना नहीं जाता, क्योंकि हम लोगोंका प्रत्यक्ष द्रव्यादिके अनन्त भेदों और भेदोंके भेदों—प्रभेदोंको विषय नहीं करता है । तात्पर्य यह कि प्रत्ययरूप संग्रह द्रव्यादिके अनन्त भेदों और प्रभेदोंमें रहेगा, सो उसका ज्ञान तभी होसकता है जब द्रव्यादिके भेद-प्रभेदोंका ज्ञान पहले होजाय, परन्तु हम लोगोंके प्रत्यक्षसे उनका ज्ञान नहीं होता तब उनमें रहनेवाला प्रत्ययरूप संग्रह हमारे प्रत्यक्षसे कैसे जाना जासकता है ? योगिप्रत्यक्षसे भी वह प्रतीत नहीं होता । अन्यथा योगीके ही उक्त पदार्थोंका संग्रह सिद्ध होगा, हम लोगोंके नहीं । यह प्रकट है कि हम योगीके प्रत्यक्षसे नहीं जानते हैं । नहीं तो हम लोग भी योगी हो जायेंगे । अनुमानसे भी वह नहीं प्रतीत होता है क्योंकि

लिङ्गनामप्रतिपक्षेस्मदादि^१प्रत्यक्षात् । अनुमानान्तरात्सिद्धप्रतिपक्षानवस्थापुद्गलात् प्रकृतानु-
मानोदयायोगात् । यदि पुनरागमात्संग्रहात्मकः प्रत्ययः स्यात्, तदा युक्त्यानुगृहीतत्वाऽननुगृहीताद्वा ?
न तावदाद्यः पक्षः, तत्र युक्तेरेवासम्भवात् । नापि द्वितीयः, युक्त्याऽननुगृहीतत्वागमस्य प्रामाण्यनिष्ठेः ।
तद्विष्टी वाऽतिप्रसङ्गात् । न चाप्रमाणिकः^२ प्रत्ययः संग्रहः, तेन संगृहीतानामसंगृहीतकत्वात् ।

§ ३३. यदि पुनरर्थोत्पन्नः संग्रहोऽभिधीयते तदा संगृह्यत इति संग्रहः^३; संगृह्यमाद्यः सकलार्थः
स्यात् ।। स असिद्ध एव तद्वयवस्थापकप्रमाणाभावादिति कथं तस्य व्याख्यानं युज्यते ? यतः
“पदार्थधर्मसंग्रहः प्रवच्यते” [प्रशस्तपा० पृ० १] इति प्रतिज्ञा साधीयसीष्यते । संग्रहाभावे च
कस्य महोदयत्वं साध्यते ? असिद्धस्य स्वयमन्यबाधनत्वानुपपत्तेः ।

§ ३४. एतेन ‘पदार्थधर्मसंग्रहः सम्यग्ज्ञानम्’ इति व्याख्यानं प्रतिष्णूतम्, तदभासस्य समर्थ-

द्रव्यादि अनन्त भेदों और प्रभेदोंसे सम्बद्ध अनन्त लिङ्गोंका एक-एक करके हम
लोगोंके प्रत्यक्षसे ज्ञान सम्भव नहीं है । तथा अन्य अनुमानसे उक्त लिङ्गोंका ज्ञान
करनेपर अनवस्था दोष आता है और उस हालतमें प्रकृत अनुमानका उदय नहीं
होसकता । यदि आगमसे संग्रहरूप प्रत्यय जाना जाता है, यह कहा जाय तो यह
बतलायें कि वह आगम युक्तिसे सहित है या युक्तिसे रहित ? पहला कल्प तो ठीक
नहीं है क्योंकि आगममें युक्ति असम्भव है । दूसरा कल्प भी ठीक नहीं है क्योंकि
युक्तिरहित आगमको प्रमाण नहीं माना गया है । यदि उसे प्रमाण माना जाय तो दूसरे
मतोंके युक्तिरहित आगम भी प्रमाणकोटिमें आजायेंगे । इस तरह प्रत्ययरूप संग्रह भी
किसी भी प्रमाणसे प्रतिपन्न नहीं होता और अप्रामाणिक प्रत्ययसे जो पदार्थ ग्रहण
किये जायेंगे वे अप्रग्रहणके ही तुल्य हैं । मतलाय यह कि प्रत्ययरूप संग्रह भी प्रमाणसे
उपपन्न नहीं होता और इसलिये उसके द्वारा उक्त पदार्थोंका संग्रह नहीं होसकता है ।

§ ३६. यदि अर्थरूप संग्रह कहा जाय तो ‘जो संग्रह किये जायें वह संग्रह है’ इस
अर्थके अनुसार संग्रह होने योग्य समस्त पदार्थ संग्रह कहे जायेंगे, लेकिन वे असिद्ध
हैं—वे सिद्ध नहीं हैं, क्योंकि उनका साधक प्रमाण नहीं है । ऐसी स्थितिमें
संग्रहका उक्त व्याख्यान युक्त कैसे हो सकना है, जिससे ‘पदार्थसंग्रह और धर्म-
संग्रहको कहेंगे’ यह प्रतिज्ञा सम्यक् कही जाय । इस तरह जब संग्रहका अभाव है तो
किसके महोदयपना सिद्ध करते हैं ? अर्थात् जब संग्रह असिद्ध है तब उसे महोदय
बतलाना असंगत है; क्योंकि जो स्वयं असिद्ध है वह अन्यका साधक नहीं
होसकता है ।

§ ४०. इस उपरोक्त विवेचनसे यह व्याख्यान कि ‘पदार्थधर्मसंग्रह सम्यग्ज्ञान है’
निरस्त हो जाता है, क्योंकि संग्रहके अभावका समर्थन किया जा चुका है । इसी तरह

१ मु ‘स्मदाद्यप्रत्यक्षात्’ पाठः । २ ‘प्रामाणिकः’ । ३ मु स प ‘स्वयमन्यबाधनत्वोपपत्तेः’ ।

४ “पदार्थधर्मः संगृह्यते इति पदार्थधर्मसंग्रह इत्युक्तम्”—ज्योमवती पृ० २०. (च) ।

मान् । महतो निःश्रेयसस्याभ्युदयस्य चोदयोऽस्मादिति महोदय इत्येव व्याख्यानं^१ बन्ध्यासुत-
सौभाग्यादिचर्यनमिष प्रकाशनामुपप्लुतास्पदमाभासते ।

§ ४१. तदेवं द्रव्यादिपदार्थानां वयावस्थितार्थत्वाभावाच्च तद्विषयं सम्यग्ज्ञानम् । नापि हेयो-
पादेयव्यवस्था, वेनोपादेवेत्तुपादेवत्वं हेयेषु च हेयत्वेन अज्ञानं अज्ञाविशेषः, तत्पूर्वकं च वैराग्यं
तदभ्यासभावनानुष्ठानं निःश्रेयसकारणं सिद्ध्येत् । तदसिद्धौ च कथमहंरुपदेशादिवैश्वरोपदेशादभ्य-
नुष्ठानं प्रतिष्ठितं स्यात् ? ततस्तद्व्यवच्छेदादेव महात्मा निश्चेतव्यः कपिल-सुगतव्यवच्छेदादिवेति
मूढकिन्दमन्ययोगव्यवच्छेदान्महात्मनि निश्चिते तदुपदेशसामर्थ्यादनुष्ठानं प्रतिष्ठितं स्यादिति ।

§ ४२. एतेन “प्रमथ्य हेतुमीरवरं मुनिं कथादमन्वतः” [प्रशस्तपा० पृ० १] इति परापर-

‘महोदय’ का यह व्याख्यान कि ‘महान्—निश्रेयस (मोक्ष और अभ्युदय-
स्वर्ग) का उदय जिससे होता है वह महोदय है ।’ बन्ध्याके पुत्रके सौभाग्यादि चर्यनकी
तरह विचारवानोंके समझ हैंसीके योग्य जान पड़ता है ।

§ ४१. इस प्रकार वैरोषिकोंके यहाँ द्रव्यादि पदार्थोंको जैसा माना गया है वैसे वे
व्यवस्थित नहीं होते और इसलिये उनके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान नहीं माना जासकता है ।
और न उनमें हेय तथा उपादेयकी व्यवस्था बनती है, जिससे कि उपादेयोंमें उपादेयरूपसे
और हेयोंमें हेयरूपसे होनेवाला अज्ञानरूप अज्ञाविशेष और अज्ञाविशेषपूर्वक होनेवाला
वैराग्य, जो कि बार-बार चिन्तन और अनुष्ठानसे सम्पादित होता है, मोक्षके कारण
सिद्ध होतं । और जब ये तीनों आसिद्ध हैं तो अरहन्तके उपदेशकी तरह महेश्वरके
उपदेशसे भी अनुष्ठान प्रतिष्ठाको कैसे प्राप्त हो सकता है ? अतः महेश्वरका निराकरण
करके ही आपका निश्चय करना ठीक है । जैसा कि कपिल, सुगत आदिका निराकरण
करके आपका निश्चय किया जाता है । अतएव यह ठीक ही कहा गया है कि ‘दूसरोंका
निराकरण करके ही आपका निश्चय होता है और आपके निश्चित हो जानेपर ही उसके
उपदेशकी प्रमाणतामें मोक्ष-मार्ग प्रतिष्ठित होता है ।’

भाषार्थ—वैरोषिकोंने द्रव्यादि पदार्थोंके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान, अज्ञानको अज्ञाविशेष
और अभ्यासभावनानुष्ठानको वैराग्य वर्णित किया है और इन तीनोंको मोक्षका कारण
बतलाया है । परन्तु इनके आधारभूत उक्त द्रव्यादि पदार्थोंकी तथोक्त व्यवस्था प्रमाणसे
प्रतिपन्न नहीं होती है । दूसरे, उसमें अनेक दोष भी आपन्न होते हैं । जैसाकि पहले परी-
क्षापूर्वक दिखाया जा चुका है । ऐसी हालतमें उक्त पदार्थोंके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान, अज्ञानको
अज्ञाविशेष और अभ्यासभावनानुष्ठानको वैराग्य और तीनोंको मोक्षका कारण प्रतिपादन
करना अयुक्त है । अतएव उक्त पदार्थोंका उपदेशक महेश्वर आपन्न नहीं है और इसलिये
उसका व्यवच्छेद करके आपका निश्चय करना सर्वथा उचित है, क्योंकि आपके
उपदेशकी प्रमाणतासे ही मोक्ष-मार्ग प्रतिष्ठित होता है ।

§ ४२. इस उपर्युक्त कथनसे ‘जगतके कारणभूत ईश्वरको और उनके बादमें
कणाद मुनिको प्रणाम करता हूँ ।’ [प्रश० पृ० १] यह प्रशस्तपादका पर और अपर

१ “महानुदयः स्वर्गावरगच्छशोऽस्माद्भवतीति महोदय इत्युक्तः”—व्योमवती पृ० २० (च) ।

गुरुनमस्कारकरयमपास्तम्, ईश्वर-कणादयोरास्तत्त्वव्यवच्छेदात् । एवोर्यथावस्थितार्थज्ञानाभावात्तदुप-
देशाप्रामाण्यादित्यर्थं विस्तरेण । विरवतत्त्वानां ज्ञातुः कर्मभूततां भेदतरेण मोक्षमार्गप्रत्ययनोपपत्ते-
रास्तत्त्वनिश्चयात् ।

[आतस्य कर्मभूतदमेतत्त्वमसिद्धमित्याशङ्कते]

तत्रासिद्धं भुनीन्द्रस्य भेतृत्वं कर्मभूतताम् ।
ये वदन्ति विपर्यासात्,

§ ४३. तत्र तेन मोक्षमार्गप्रत्येकत्व-कर्मभूतदमेतत्त्व-विरवतत्त्वज्ञानत्वेन कर्मभूततां भेतृत्वमसिद्धं
भुनीन्द्रस्य, विपर्यासात् तदमेतत्त्वात् कर्मभूतदसम्भवात्तदाशिवस्य ये वदन्ति योगाः,

तान् प्रत्येवं प्रवक्ष्यहे ॥६॥

§ ४४. तान् प्रत्येवं वक्ष्यमाणप्रकारेण प्रवक्ष्यहे प्रवक्ष्याम इत्यर्थः ।

[उक्तशङ्कायाः मयुक्त्या निराकरणम्]

प्रसिद्धः सर्वतत्त्वज्ञस्तेषां तावत्प्रमाणात्
सदाविध्वस्तनिःशेषबाधकात्स्वसुखादिवत् ॥७॥

§ ४५. यदि नाम विरवतत्त्वज्ञः प्रमाणात्सर्वदाविध्वस्तबाधकादात्मसुखादिष्वसिद्धो योगानां

गुरुओंको नमस्कार करना निराकृत होजाता है, क्योंकि ईश्वर और कणादको पदार्थोंका
यथार्थ ज्ञान नहीं है और इसलिये उनका उपदेश अप्रमाण है । अतः अब और विस्तार
नहीं किया जाता है, क्योंकि विरवतत्त्वोंके ज्ञाता और कर्मपर्वतोंके भेदनकर्तामें ही
मोक्षमार्गका उपदेशकपना उपपन्न होनेसे उसीमें आप्रपना प्रमाणित होता है ॥५॥

§ ४३. शङ्का—उक्त मोक्षमार्गका उपदेशकपन, विरवतत्त्वोंका ज्ञातापन, और कर्म-
पर्वतोंका भेदनकर्तापन इन तीन विशेषणोंमेंसे आप्रमें कर्मपर्वतोंका भेदनकर्तापन असिद्ध
है; क्योंकि आप्रके कर्मपर्वतोंका अभाव होनेसे वह उनका भेदनकर्ता नहीं है । तात्पर्य यह
कि आप्र (ईश्वर) के जब कर्म ही नहीं हैं तब उसे उनका भेत्ता (भेदन करनेवाला) बत-
लाना संगत नहीं है और इसलिये उक्त विशेषण आप्रमें स्वरूपासिद्ध है ?

§ ४४. समाधान—उन (नैयायिक और वैशेषिकों) की यह शङ्का युक्तियुक्त नहीं
है, क्योंकि— ॥६॥

उनके यहाँ समस्त बाधकाभावरूप प्रमाणसे अपने सुखादिककी तरह आप्र
सर्वपदार्थों का ज्ञाता अर्थात् सर्वज्ञ प्रसिद्ध है ।

§ ४५. शङ्का—यदि समस्तबाधकाभावरूप प्रमाणसे अपने सुखादिककी तरह
हमारे यहाँ (योगोंके) आप्र सर्वपदार्थोंका ज्ञाता अर्थात् सर्वज्ञ प्रसिद्ध है, तो इससे आप्र

तथापि किमिदं भवतां सिद्धं भवेदित्याह—

ज्ञाता यो विश्वतत्त्वानां स भेत्ता कर्मभूभृताम् ।

भवत्येवान्यथा तस्य विश्वतत्त्वज्ञता कुतः ? ॥८॥

§ ४९. इति स्याद्वादिनामस्माकं कर्मभूभृत्तत्वं मुनीन्द्रस्येह सिद्धं^१ भवतीति वाक्यार्थः । तथा हि—भगवान् परमात्मा कर्मभूभृतां भेत्ता भवत्येव, विश्वतत्त्वानां ज्ञातृत्वात् । यस्तु न कर्मभूभृतां भेत्ता स न विश्वतत्त्वानां ज्ञाता, यथा रथ्यापुरुषः, विश्वतत्त्वानां ज्ञाता च भगवान् निर्वाचनबोधसिद्धः,^२ तस्मात्कर्मभूभृतां भेत्ता भवत्येवेति केवलव्यतिरेकी हेतुः, साध्याभ्यभिचारात् । न तावदयमसिद्धः प्रतिवादिनो वादिनो वा, ताम्यामुभयम् परमात्मनः सर्वज्ञत्वसाधनात् । नाभ्यनैकान्तिकः, कात्स्न्यतो देशतो वा विपक्षे कृष्यभावात् । तत एव न विरुद्धः ।

§ ४०. नन्वयं कालात्ययापदिष्टस्तदागमबाधितपञ्चनिर्देशानन्तरं प्रयुक्तत्वात् । “सदैव मुक्तः सदैवेश्वरः पूर्वस्थाः कोट्युक्तात्मनमिवाभावात्” [योगद. भाष्य. १-२४] इत्यागमात्सहेश्वरस्य सर्व-

(जैनों) की क्या इष्टसिद्धि होती है ?

समाधान—जो सर्वपदार्थोंका ज्ञाता होता है वह कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता अवश्य होता है । यदि वह कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता न हो तो उसके सर्वपदार्थोंका ज्ञातापन कैसे बन सकता है ? तात्पर्य यह कि यदि आप आप्तको सर्वज्ञ मानते हैं तो कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता भी उसे अवश्य मानना पड़ेगा; क्योंकि कर्मपर्वतोंको नाश किये बिना सर्वज्ञता नहीं बनती है ।

§ ४६ अतएव आपके सर्वज्ञाभ्युपगमसे आपमें हम जैनोंके इष्ट कर्मपर्वतोंके भेदनकर्तापनकी सिद्धि होती है । इसका खुलासा इस प्रकार है—

‘भगवान् परमात्मा कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता अवश्य होते हैं क्योंकि वे सर्वज्ञ हैं । जो कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता नहीं होता वह सर्वज्ञ नहीं होता, जैसे गलीमें फिरनेवाला आबारा पुरुष (पागल) और भगवान् परमात्मा समस्तबाधकाभावरूप प्रमाणसे सर्वज्ञ सिद्ध हैं । इसलिये वे कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता अवश्य हैं ।’ यह केवलव्यतिरेकी हेतु है और साध्यका अव्याभिचारी-व्यतिरेकव्याप्तिविशिष्ट है । यह हेतु बापी अथवा प्रतिवादी किसीके लिये भी असिद्ध नहीं है क्योंकि दोनोंके द्वारा परमात्माके सर्वज्ञता सिद्ध की गई है । तथा अनैकान्तिक भी नहीं है क्योंकि एक देश अथवा सम्पूर्ण देशसे विपक्षमें नहीं रहता है । अतएव न विरुद्ध है ।

§ ४७. शङ्का—प्रस्तुत हेतु कालात्ययापदिष्ट अर्थात् बाधितविषय नामका हेत्वाभास है । कारण, आगमसे बाधितपञ्चनिर्देशके बाद उसका प्रयोग किया गया है । “सदा ही मुक्त है, सदा ही ऐश्वर्यसे युक्त है क्योंकि जिस प्रकार मुक्तात्माओंके पूर्व—पहली बन्धकोटि रहती है उस प्रकार ईश्वरके नहीं है [तथा जिस प्रकार प्रकृतिस्रियोंके उत्तर—आगामी बन्धकोटि सम्भव है उस प्रकार ईश्वरके उत्तर बन्धकोटि भी नहीं है]” इस

दा^१ कर्मबामभावप्रसिद्धे^२ स्तज्जेतृत्वस्य बाधप्रसिद्धेः । सतां हि कर्मसां करिषद्भेदा स्यान्न पुनरसत्ता-
मित्यपरः^३ ।

§ ४८. सोऽपि न परीक्षादकमानसः, तथातद्वाचकागमस्याप्रमाद्यत्वात्तदनुप्राहकानुमान-
भावात् ।

[आतस्य पूर्वपक्षपुरस्सरं कर्मभूभूतेतृत्वप्रसाधनम्]

§ ४९. ननु च नेरवराख्यः सर्वज्ञः कर्मभूभूतां भेत्ता, सदा कर्ममलैरस्पृष्टत्वात् ।
यस्तु कर्मभूभूतां भेत्ता स न कर्ममलैः शरवदस्पृष्टः, यथेवरादभ्यो मुक्तात्मा, शरवदस्पृष्टश्च
कर्ममलैर्भगवान्महेरवरः, तस्माच्च कर्मभूभूतां भेत्तेत्यनुमानं प्रकृतपक्षबाधकागमानुप्राहकम् । न
चात्रासिद्धसाधनम् । तथा हि—‘शरवत्कर्ममलैरस्पृष्टः परमात्माऽनुपायसिद्धत्वात्’ । यस्तु न
तथा स नानुपायसिद्धः, यथा सादिमुक्तात्मा । अनुपायसिद्धश्च सर्वज्ञो भगवान् । तस्मात्कर्ममलैः
शरवदस्पृष्टः^४ इत्यतोऽनुमानान्तरास्तस्मिन्नेति वदन्तं प्रत्याह^५—

आगमसे महेरवरके सदा ही कर्मोंका अभाव सिद्ध है और इसलिये उससे ईश्व-
रमें कर्मपर्वतोंका भेदनकर्तापन बाधित है । निश्चय ही विद्यमान कर्मोंका ही कोई भेदन-
कर्ता होता है, अविद्यमान कर्मोंका नहीं ?

४८. समाधान—नहीं, हेतुका बाधक उक्त आगम अप्रमाण है, क्योंकि उसका
अनुप्राहक—प्रमाणताको ग्रहण करनेवाला—अनुमान नहीं है ।

§ ४९. शङ्का—‘ईश्वर नामका सर्वज्ञ कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता नहीं है, क्योंकि
मदा ही कर्ममलोंसे अस्पृष्ट (रहित) है । जो कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता है वह सदा
कर्ममलोंसे अस्पृष्ट नहीं है, जैसे ईश्वरसे भिन्न मुक्त जीव । और सदा कर्ममलोंसे अस्पृष्ट
भगवान् परमेश्वर हैं, इसलिये कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता नहीं हैं ।’ यह अनुमान प्रस्तुत
पक्ष-बाधक आगमके प्रामाण्यको ग्रहण करता है । इस अनुमानमें साधन असिद्ध नहीं है ।
वह इस तरहसे—‘भगवान् परमात्मा सदा कर्ममलोंसे अस्पृष्ट हैं, क्योंकि अनुपायसिद्ध
हैं—उपायपूर्वक (तपस्यादि करके) मुक्त नहीं हुए हैं । जो कर्ममलोंसे सदा अस्पृष्ट नहीं
हैं वह अनुपायसिद्ध (बिना उपायके मुक्त हुआ) नहीं है, जैसे सादि—तपस्यादिकके
द्वारा कर्मोंको नाशकर मोक्ष (मुक्ति) को प्राप्त करनेवाले—मुक्त जीव । और अनुपाय-
सिद्ध सर्वज्ञ भगवान् हैं, इसलिये कर्ममलोंसे सदा अस्पृष्ट हैं ।’ इस दूसरे अनुमानसे
उक्त अनुमानगत साधन सिद्ध है ?

उक्त कथनका निराकरण—

समाधान—आचार्य उक्त रांकारूप कथनका सयुक्तिक निराकरण करते हुए
कहते हैं :—

कोई सर्वज्ञ हमेशा कर्मोंसे अस्पृष्ट नहीं है, क्योंकि वह प्रमाणसे अनुपायसिद्ध
प्रतिपन्न नहीं होता ।

१ प्रयत्नं विनैव मुक्तः ।

1 द ‘सदा’ । 2 द ‘सिद्धेः’ । 3 द ‘इति परः’ 4 द ‘द’ । 5 द ‘प्रत्याहुः’ ।

नास्पृष्टः कर्मभिः शश्वद्विरवद्वरवा'ऽस्ति कश्चन ।

तस्यानुपायसिद्धस्य सर्वथाऽनुपपत्तितः ॥६॥

§ ५०. न ह्यनुपायसिद्धत्वे कुतश्चिन्नमायाप्रसिद्धे तद्वत्कालकर्मभिः शश्वदस्पृष्टत्वं^१ साधनं सिद्धिमध्यास्ते । तदसिद्धौ च न कर्मबुद्ध्युत्पत्त्याभावस्ततः सिद्ध्यति । चेनेदमनुमानं प्रस्तुतपक्षबाधकागमस्यानुग्राहकं सिद्ध्यत्^२ तत्प्रामाण्यं^३ साधयेत् । न चाप्रमाद्यभूतेनागमेन प्रकृतः पक्षो बाध्यते, हेतुरथ कालात्ययापदिष्टः स्यात् ।

[ईश्वरस्य जगत्कतु^४त्वसाधने पूर्वपक्षः]

§ ५१. मन्वीश्वरस्यानुपायसिद्धत्वमनादित्वात्साध्यते । तदनादित्वं च तनुकरणभुवनानां निमित्तकारणत्वादीश्वरस्य । न चैतदसिद्धम्, तथा हि—तनुभुवनकरणवदिकं विधादापक्षं बुद्धिमन्निमित्तकम्, कार्यत्वात् । यत्कार्यं तद् बुद्धिमन्निमित्तकं दृष्टम्, यथा वस्त्रादि । कार्यं चेदं प्रकृतम् । तस्माद्बुद्धिमन्निमित्तकम् । योज्यौ बुद्धिमांस्तद्वेतुः स ईश्वर इति प्रसिद्धं साधनं तदनादित्वं साधयत्येव । तस्य सादित्वे ततः पूर्वं^५ तन्वाद्युत्पत्तिविरोधात्, तदुत्पत्तौ वा तद्बुद्धिमन्निमित्तत्वाभावप्रसङ्गात् । यदि पुनस्ततः पूर्वमन्यबुद्धिमन्निमित्तकत्वमिष्यते तदा ततोऽपि पूर्वमन्यबुद्धिमन्निमित्तकत्वमिष्यते तदा ततोऽपि पूर्वमन्यबुद्धिमन्निमित्तकत्वमित्यनादीश्वरसन्ततिः सिद्ध्यन् ।

§ ५०. जब अनुपायसिद्धपना किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं है तो उसके बलसे 'कर्मोंसे सदा अस्पृष्टपना' हेतु सिद्ध नहीं हो सकता है और जब वह असिद्ध है तो उसमें कर्मपर्वतोंके भेदनकर्तापनका अभाव सिद्ध नहीं होता, जिससे प्रकृत अनुमान प्रस्तुत पक्ष-बाधक आगमका अनुग्राहक-पोषक होता हुआ उसके प्रामाण्यको सिद्ध करे । और अप्रमाणभूत आगमके द्वारा प्रकृत पक्ष बाधित नहीं होसकता है, जिससे कि हेतु कालात्ययापदिष्ट-बाधितविषय नामका हेत्वाभास होता ।

§ ५१. शङ्का—ईश्वर अनादि है इसलिये वह अनुपायसिद्ध है और अनादि इसलिये है कि वह शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिमें निमित्तकारण होता है । तथा उसका वह शरीरादिकमें निमित्तकारण होना असिद्ध नहीं है—प्रमाण-सिद्ध है । इसका खुलासा इस प्रकार है:—

'शरीर, जगत और इन्द्रिय आदिक विचारस्थ पदार्थ बुद्धिमान् निमित्तकारण-जन्य हैं क्योंकि कार्य हैं, जो कार्य होता है वह बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य देखा गया है, जैसे वस्त्रादिक । और कार्य प्रकृत शरीरादिक हैं, इसलिये बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य हैं । जो बुद्धिमान् उनका कारण है वह ईश्वर है ।' तात्पर्यं यह कि जिस प्रकार वस्त्रादिक कार्य जुलाहा आदि बुद्धिमान् निमित्तकारणोंसे पैदा होते हुए देखे जाते हैं और इसलिये उनका जुलाहा आदि बुद्धिमान् निमित्तकारण माना जाता है उसी प्रकार शरीर, इन्द्रिय, जगत आदि पदार्थ भी चूँकि कार्य हैं, अतएव उनका भी कोई बुद्धिमान्

१ सर्वज्ञः । २ आगमस्य प्रामाण्यम् ।

३ 'त्वसाधनं' । ४ मु स प 'द्वयेत्' । ५ मु 'पूर्वं' ।

न चेत्ता बुद्धिमयी, पूर्वेश्वरत्वान्मत्स्य सिद्धानुपरसकलेश्वरकल्पनावैयर्थ्यात्, तेनैव तन्वादि-
कार्यपरम्परायाः सकलाया निर्मात्वात् । ततोऽपि पूर्वत्वान्मत्स्य महेश्वरस्य सिद्धौ तस्य वैयर्थ्यात् ।
अन्वया परस्परमिच्छान्वाधात्प्रसङ्गात् । अनेकेश्वरकारण[क]त्वापदेश जगतः । सुवृत्तमपि जत्वा-
ऽनादिके पूर्वेश्वरोऽनुमन्तव्यः । “स पूर्वेषामपि^१ गुरुः कालेनाविच्छेदात्” [योगद० १-२६]
इति, तस्य जगद्विमित्तत्वसिद्धेरनावित्त्वमन्तरेणानुपपत्तेरित्यनावित्त्वसिद्धिः^४ । ततो न कर्म-
बुद्ध्या मेवा मुनीन्द्रः शरत्कर्मभिरसृष्टत्वात् । यस्तु कर्मबुद्ध्या मेवा स न शरत्कर्मभिरसृष्टः,
वधोपायान्मुक्तः । शरत्कर्मभिरसृष्टश्च भगवान् । तस्माच्च कर्मबुद्ध्या मेवा । शरत्कर्मभिरसृष्टो-
ऽसावनुपायसिद्धत्वात् । यस्तु न तथा स नानुपायसिद्धः । यथा सोपायमुक्तात्मा । अनुपाय-

निमित्तकारण अवश्य होना चाहिये और जो उनका बुद्धिमान् निर्मितकारण है वह ईश्वर
है । इस प्रकार सिद्ध हुआ यह साधन ईश्वरके अनादिपनेको सिद्ध करता है ।
यदि उसके सादिपना हो तो उससे पूर्व शरीरादिककी उत्पत्ति नहीं बन सकेगी ।
यदि उनकी उत्पत्ति मानी जायगी तो उनके बुद्धिमान्निमित्तकारणताका अभाव
मानना पड़ेगा । अगर यह कहा जाय कि उससे पहले उन कार्योंको हम अन्य
बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य मानते हैं तो उससे भी पहले अन्य बुद्धिमान्निमित्त-
कारणजन्य मानना पड़ेगा और उससे भी पहले अन्य बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य,
और इस तरह अनादि ईश्वरपरम्परा सिद्ध होगी । लेकिन यह युक्त नहीं है, कारण
जब पूर्ववर्ती अनन्त (अविनाशी) ईश्वर सिद्ध होजायगा तो उत्तरवर्ती समस्त ईश्वरोंकी
कल्पना व्यर्थ है । क्योंकि वह पूर्ववर्ती अनन्त ईश्वर ही शरीरादिक सम्पूर्ण कार्योंको
उत्पन्न कर देगा और यदि उससे भी पहले अनन्त ईश्वर सिद्ध हो तो उक्त अनन्त
ईश्वरकी भी कल्पना व्यर्थ है । अन्यथा, परस्परमें इच्छाओंका व्याघात (विरोध)
होगा । अर्थात् एक दूसरेकी इच्छाएँ आपसमें टकरायेंगी और स्वेच्छानुकूल कार्य नहीं
हो सकेगा, क्योंकि उसी एक कार्यको एक ईश्वर अन्य प्रकारसे उत्पन्न करना चाहता है
और दूसरा किसी अन्य प्रकारसे बनाना चाहता है और इस तरह दोनोंमें परस्पर
इच्छाव्याघात अवश्य होगा । दूसरी बात यह है कि जगत अनेक ईश्वरकारणक प्रसक्त
होगा, जो कि संकृत नहीं है । अतएव बहुत दूर जाकर भी एक ही अनादि ईश्वर मानना
चाहिए । “वह पूर्ववर्तियोंका भी गुरु है, क्योंकि किसी कालमें उसका विच्छेद नहीं
है ।” [योगद० १-२६] योगदर्शनके इस सूत्रवाक्यसे भी उक्त प्रकारके ईश्वरका समर्थन
होता है । दूसरे, ईश्वरके निमित्तकारणपनेकी सिद्धि अनादिपनाके बिना नहीं
बन सकती है, अतः अनादिपना सिद्ध होजाता है । अतएव ‘मुनीन्द्र—भगवान्
परमात्मा कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता नहीं हैं, क्योंकि सदा ही कर्मोंसे असृष्ट हैं । जो कर्म-
पर्वतोंका भेदनकर्ता है वह सदा कर्मोंसे असृष्ट नहीं है, जैसे उपायसे सिद्ध
हुआ मुक्तजीव । और सदा ही कर्मोंसे असृष्ट भगवान् हैं, इसलिये कर्मपर्वतोंके
भेदनकर्ता नहीं हैं । वह सदा कर्मोंसे असृष्ट हैं, क्योंकि अनुपायसिद्ध हैं ।

सिद्धरचायम् । तस्मात्सदा कर्मभिरस्पृष्टः । अनुपायसिद्धोऽयमनावित्वात् । यस्तु न तथा स ज्ञानादिः, ज्ञानादिरचायम् । तस्मादनुपायसिद्धः । अनादिरथ तनुकरयभुवनविनिमित्तत्वात् । यस्तु ज्ञानादिः स न तनुकरयभुवनविनिमित्तम्^१ यथा परो मुक्तात्मा । तनुकरयभुवनविनिमित्तं च जगदात् । तस्मादनादि । तनुकरयभुवनविनिमित्तं^२ तु तस्य तन्वादेर्बुद्धिमिनिमित्तत्वात् । तन्वाद्यो बुद्धिमिनिमित्तकाः कार्यत्वात् । यत्कार्यं तद्वुद्धिमिनिमित्तकं दृष्टम्, यथा वस्त्रादि । कार्यं च तन्वाद्यो विधादायकाः । तस्माद् बुद्धिमिनिमित्तका इत्यनुमानमात्राभ्यां कर्मवृत्तां मेघारमपास्तेव^३ । न चेत् कार्यत्वमसिद्धम्, तन्वादेर्बाधप्रतिवादिनोः कार्यत्वाभ्यनुज्ञायात् । गान्धनैकान्तिकम्, कस्व-
ष्टिकार्यत्वाद्बुद्धिमिनिमित्तत्वासम्भवादिपक्षे कृत्स्नभावात् । न चेरवरशरीरेष्वव्यभिचारः, तदसिद्ध-
रीरवरस्वाशरीरत्वात् । नापीरवरज्ञानेन, तस्य नित्यत्वात्कार्यत्वासिद्धेः । न चेरवरेष्वा, तत्स्वेच्छाशक्तेरपि नित्यत्वात् क्रियाशक्तिवत् । तत एव न विच्छेदं साधनम्, सर्वथा विपक्षे सम्भ-

जो सदा कर्मोंसे अस्पृष्ट नहीं है, वह अनुपायसिद्ध नहीं है, जैसे उपायपूर्वक मुक्त होनेवाला मुक्त जीव । और अनुपायसिद्ध भगवान् हैं, इसलिये सदा ही कर्मोंसे अस्पृष्ट हैं । भगवान् अनुपायसिद्ध हैं क्योंकि अनादि हैं । जो अनुपायमिद्ध नहीं है वह अनादि नहीं है, जैसे ईश्वरसे भिन्न मुक्तात्मा । और अनादि भगवान् हैं, इस कारण अनुपायसिद्ध हैं । भगवान् अनादि हैं क्योंकि शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके निमित्त-
कारण हैं । जो अनादि नहीं है वह शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिका निमित्तकारण नहीं है, जैसे दूसरे मुक्त जीव । और शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके निमित्तकारण भगवान् हैं, इस कारण अनादि हैं । भगवान् शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके निमित्तकारण हैं, यह बात भी शरीरादिको बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य सिद्ध करनेसे सिद्ध है । शरीरादिक बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य हैं, क्योंकि कार्य हैं । जो कार्य होता है वह बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य देखा गया है, जैसे वस्त्रादिक । और कार्य प्रकृत शरीरादिक हैं, इस कारण बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य हैं । यह प्रस्तुत निर्दोष अनुमानसमूह कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ताका निराकरण करता है । तात्पर्य यह कि वक्त अनुमानोंसे आप्तके कर्मपर्वतोंके भेदनकर्तापनका अभाव प्रसिद्ध है । प्रस्तुतमें 'कार्यत्व' (कार्यपना) हेतु असिद्ध नहीं है, बादी और प्रतिवादी दोनों ही शरीरादिकको कार्य स्वीकार करते हैं । तथा विपक्षमें न रहनेसे अनैकान्तिक भी नहीं हैं, क्योंकि कोई कार्य ऐसा नहीं है जो बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य न हो, अर्थात् बिना बुद्धिमानके उत्पन्न होजाता हो । यदि कहा जाय कि ईश्वरशरीरके साथ हेतु व्यभिचारी है तो वह ठीक नहीं, क्योंकि ईश्वरके शरीर नहीं है, वह अशरीरी है । इसी प्रकार ईश्वरज्ञानके साथ भी हेतु व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि ईश्वरके ज्ञानको नित्य माना गया है, अतएव उसके कार्यपना असिद्ध है । ईश्वरकी इच्छाके साथ भी 'कार्यत्व' हेतु व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि ईश्वरकी इच्छा-
शक्तिको भी नित्य स्वीकार गया है । जिस प्रकार कि उसकी क्रिया—प्रयत्न—शक्तिको नित्य स्वीकार किया है । अतएव हेतु विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि विपक्षमें हेतुका सर्वथा

भावात् । न चार्थं कालात्ययापदिष्टो हेतुः, पक्षस्य प्रत्यक्षादिप्रमाद्येनाविहितत्वात् । न हि तन्वादेष्टुं बुद्धिमिमित्तत्वं प्रत्यक्षेण बाध्यते, तस्यातीन्द्रियतया तद्विषयत्वात् । नाप्यनुमानेन, तस्य तद्विपरीतसाधनत्वासम्भवात् ।

§ ५१. ननु 'तदुत्पन्नकरणादयो न बुद्धिमिमित्तका दृष्टकृतं कर्मासादादिविषयवत्त्वात्, आकाशादिष्वत्' इत्यनुमानं पक्षस्य बाधकमिति चेत्; न; असिद्धत्वात्, सन्निवेशादिविहितत्वेन दृष्टकृतं कर्मासादादिविषयवत्त्वात्तन्वादीनाम् । यदि पुनरुद्गीतसमयस्य कृतबुद्ध्युत्पादकत्वमावाप्तत्वादीनां दृष्टकृतं कविकल्पवत्त्वमिष्यते तदा कृत्रिमाद्यामपि मुद्राफलादीनामपुद्गीतसमयस्य कृतबुद्ध्युत्पादकत्वादप्युद्दिमिमित्तकत्वप्रसङ्गः । न च दृष्टकृतं कत्वादृष्टकृतं कत्वाभ्यां बुद्धिमिमित्तत्वेतरत्वसिद्धिः^१ साधीयसी, तद्विनाभावाभावात् । न ह्यदृष्टकृतं कत्वमप्युद्दिमिमित्तत्वेन न्यासम्, जीवंप्रासादादेरदृष्टकृतं कस्यापि बुद्धिमिमित्तत्वसिद्धे रिति न दृष्टकृतं कविकल्पवत्त्वमप्युद्दिम-

अभाव है । तथा वह कालात्ययापदिष्ट भी नहीं है, क्योंकि पक्ष प्रत्यक्षादिक किसी भी प्रमाणसे बाधित नहीं है । प्रकट है कि शरीरादिकके बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्यपना प्रत्यक्षसे बाधित नहीं है, क्योंकि वह बुद्धिमान् निमित्तकारण (ईश्वर) अतीन्द्रिय—इन्द्रियगम्य न—होनेसे प्रत्यक्षका विषय नहीं है । अनुमानसे भी वह (पक्ष) बाधित नहीं है । कारण, विपरीत—(शरीरादिकको अबुद्धिमिमित्तक) सिद्ध करनेवाला अनुमान नहीं है ।

§ ५२. शङ्का—'शरीर, जगत और इन्द्रियादिक बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य नहीं हैं, क्योंकि दृष्टकृतं क मकानादिसे—जिन मकानादिके कर्ता देखे जाते हैं उनसे—भिन्न हैं, जैसे आकाशादिक ।' यह अनुमान पक्षका बाधक है अर्थात् इस अनुमानसे आपका उपर्युक्त पक्ष बाधित है और इसलिये 'कार्यत्व' हेतु कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास है ?

समाधान—नहीं; उक्त हेतु असिद्ध है क्योंकि शरीरादिक रचनाविरोधविशिष्ट होनेसे दृष्टकृतं क मकानादिसे अभिन्न हैं—भिन्न नहीं हैं । यदि कहा जाय कि जिसने संकेत ग्रहण नहीं किया उसको कृतबुद्धि उत्पन्न न करनेसे शरीरादिक दृष्टकृतं कोंसे भिन्न हैं तो बने हुए मोती भी उक्त प्रकारके व्यक्तिको कृतबुद्धि उत्पन्न न करनेसे अबुद्धिमिमित्तक—बिना बुद्धिमान्निमित्तकारणके जन्य—होजायेंगे । दूसरी बात यह है कि जिनके कर्ता देखे जायें उन्हें बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य और जिनके कर्ता न देखे जायें उन्हें अबुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य (बिना बुद्धिमान्निमित्तकारणके उत्पन्न) सिद्ध करना उचित नहीं है, क्योंकि उनका उनके साथ अविनाभाव नहीं है । निश्चय ही अदृष्टकृतं कता (कर्ताका नहीं देखा जाना) अबुद्धिमिमित्तता—(बुद्धिमान्कारणजन्यता—बुद्धिमान्निमित्तकारणसे जन्य न होना) के साथ अविनाभूत नहीं है अर्थात् अदृष्टकृतं कताकी अबुद्धिमिमित्तताके साथ व्याप्ति नहीं है, क्योंकि पुराने मकान आदिके कर्ता नहीं देखे जाते हैं फिर भी वे बुद्धिमान्निमित्तकारण (मनुष्यादि) जन्य माने जाते हैं । इसलिये 'जिन मकानादिके कर्ता देखे जाते हैं उनसे भिन्न हैं' इस हेतुद्वारा

महानसाधवित्पत्राणि पर्वतादौ महानसपरिदृष्टस्यैव' लाविरपाक्षायाचग्निनाऽग्निमत्त्वस्य सिद्धेर्विरुद्धसाधनाद्विरुद्धं साधनं स्यात् । साक्षाद्यग्निनाऽग्निमत्त्वस्य पर्वतादौ साध्यस्य महानसादायभावात् साध्यविकलमुदाहरणमप्यनुषज्येत ।

§ २५. यदि पुनरग्निमत्त्वसामान्यं देशादिविशिष्टं पर्वतादौ साध्यते इति नेष्टविरुद्धं साधनम् । नापि साध्यविकलमुदाहरणम्, महानसादापि देशादिविशिष्टत्वाग्निमत्त्वस्य सत्तावादिति मत्तम्; तदा तन्मादिषु बुद्धिमन्त्रिमित्वसामान्यं तन्मादित्वकार्यविनिर्माणशक्तिविशिष्टं साध्यत इति नेष्टविरुद्धसाधनो हेतुः । नापि साध्यविकलो दृष्टान्तः, स्वकार्यविनिर्माणशक्तिविशिष्टत्वं बुद्धिमन्त्रिमित्वसामान्यस्य साध्यस्य तत्र सद्भावात् । सिद्धे च बुद्धिमन्त्रिमित्वसामान्ये किमर्थं बुद्धिमान् हेतुः सशरीरोऽशरीरो वेति विप्रतिपत्तौ तत्साशरीरत्वं साध्यते, सशरीरत्वे बाधकसत्तावात् । तत्परीरं हि न तावदित्यमनादि, साध्यवत्त्वाद्ब्रह्मदादियरीरवत् । नाप्यनित्यं सादि, तदुत्पत्तेः पूर्वमीश्वरत्वाशरीरत्वसिद्धेः । शरीरान्तरेण सशरीरत्वेऽन्यत्वाप्रसक्तत्वात् । तथा किमसौ सर्वज्ञोऽसर्वज्ञो

(रसोईका घर) ।' इस अनुमानद्वारा यदि पर्वतादिकमें महानसगत खैर, पलाश आदिकी अग्नि जैसी ही अग्नि सिद्ध की जाती है तो इष्ट—(तृणादिककी अग्नि) से विरुद्ध—(खैर, पलाश आदिकी अग्नि) को सिद्ध करनेसे 'धूम' हेतु विरुद्धनामका हेत्वाभास कहा जायगा तथा पर्वतादिकमें जो तृणादिककी अग्नि साधनीय है वह महानसादिकमें नहीं है, अत एव उदाहरण भी साध्यविकल हो जायगा और इस तरह यह अनुमान भी उपपन्न नहीं हो सकेगा ।

§ २६. यदि यह माना जाय कि 'पर्वतादिकमें पर्वतीय, चत्वरीय, महानसीय आदि देशादिविशेषयुक्त सामान्य-अग्नि सिद्ध की जाती है, इसलिये साधन इष्टविरुद्ध साधक नहीं है अर्थात् विरुद्ध हेत्वाभास नहीं है और न उदाहरण साध्यशून्य है, क्योंकि महानस आदिमें भी महानसीय, चत्वरीय आदि देशादिविशेष युक्त सामान्य-अग्नि मौजूद रहती है ।' तो शरीरादिकोंमें भी अपने शरीरादि कार्योंको रचनेकी शक्तिसे युक्त सामान्य बुद्धिमान् निमित्तकारणकी सिद्धि की जाती है, इसलिये प्रकृत 'कार्यत्व' हेतु इष्टसे विरुद्धको सिद्ध करनेवाला अर्थात् विरुद्ध हेत्वाभास नहीं है और न दृष्टान्त साध्यशून्य है क्योंकि अपने कार्योंके रचनेकी शक्तिसे युक्त सामान्य बुद्धिमान् निमित्तकारणरूप साध्य वस्त्रादि दृष्टान्तमें विद्यमान रहता है । इस तरह सामान्यतः बुद्धिमान् निमित्तकारणके सिद्ध होजानेपर और उसमें 'वह बुद्धिमान् कारण क्या शरीरवान् है या शरीररहित है' इस प्रकारकी शंका होनेपर उसे हम अशरीरी—शरीररहित सिद्ध करते हैं क्योंकि सशरीरी—शरीरवान् माननेमें अनेक बाधाएँ उपस्थित होती हैं । कारण, वह शरीर नित्य एवं अनादि तो बन नहीं सकता, क्योंकि वह सावयव (कार्य) है जैसे हम लोगोंका शरीर । अनित्य एवं सादि भी वह नहीं बन सकता है क्योंकि उसकी उत्पत्तिके पहले ईश्वर अशरीरी है । यदि अन्य

वेति विवादे सर्वज्ञत्वं साध्यते । तस्मात्सर्वज्ञत्वे समस्तकारकप्रयोजकत्वात्तुपपत्तेस्तन्मादिकारकत्वाभावात्सङ्गतम् । तन्मादिसकलकारकाणां परिज्ञानाभावेऽपि प्रयोजकत्वे तन्मादिकार्यव्यापामसङ्गतम् । बुद्धिन्वादेर्वस्त्रादिकारकस्यापरिज्ञाने तद्व्यापामसङ्गतम् । न चेश्वरकार्यस्य तनुकरव्युत्पन्नादेः कदाचिद् व्यापातः सम्भवति, महेश्वरसमीहितकार्यस्य यथाकारकसङ्घातं विभिन्नस्वात्प्रादे-रव्यापामसङ्गतम् ।

§ ५०. अल्पव्यवधि-‘तनुकरव्युत्पन्नादिकं नैकस्वभावेश्वरकारकत्वं विभिन्नकार्यत्वात् । यद्विभिन्नकार्यं तच्चैकस्वभावकारकत्वं दृश्यं, यथा घटपटमुकुटशकटादि । विभिन्नकार्यं च प्रकृतम् । तस्माच्चैकस्वभावेश्वराकारकत्वकृतमिति, तद्व्यवसम्बद्धं, सिद्धसाध्यतापत्तेः । न ह्येकस्वभावानीरव-

दूसरे शरीरसे उसे सशरीरी—शरीरवान् कहा जाय तो अनवस्था दोषका प्रसङ्ग आता है क्योंकि पूर्व-पूर्व अनेक शरीर कल्पित करना पड़ेंगे और इस तरह कहीं भी अवस्थान नहीं होसकेगा । तथा ‘बहु बुद्धिमान कारण क्या सर्वज्ञ है या असर्वज्ञ है’ इस तरहके विवाद (प्रश्न) होनेपर उसे सर्वज्ञ सिद्ध करते हैं, क्योंकि यदि वह असर्वज्ञ होगा तो वह समस्त कारकों (कारणों) का प्रयोक्ता—सुन्दर और उचित योजना करने वाला—नहीं होसकता है और जब प्रयोक्ता नहीं होसकेगा तो वह शरीरादिकका कारण नहीं बन सकेगा । यदि उसे शरीरादि कार्योंके समग्र कारकोंका परिज्ञान न होनेपर भी प्रयोक्ता मानें तो शरीरादि कार्य विरुद्ध भी उत्पन्न होजायेंगे अर्थात् शरीरादिके समस्त कारकोंका ज्ञान न होनेसे उसके द्वारा शरीरादिककी रचना बेझौल, अभ्यवस्थित, सुन्दरवाहीन और प्रकृतिविरुद्ध पूर्णतः सम्भव है । जिसप्रकार जुलाहा आदिको वस्त्रादिके समस्त कारकोंका ज्ञान न होनेपर वस्त्रादि कार्य भद्दे, असुन्दर और अक्रमतन्बुद्धिन्वासवाले उत्पन्न होते हैं । और यह निश्चित है कि ईश्वरके बनाये शरीरादिकार्योंमें कभी भी बेझौलपना अथवा असुन्दरता सम्भव नहीं है क्योंकि महेश्वरके इच्छित कार्यके जितने आवश्यक कारण हैं उन सबमें विभिन्न प्रकारके पुण्य-पापादिका अवरोध-सहकारित्व देखा जाता है । अर्थात् ईश्वरद्वारा रचे जानेवाले कार्योंमें यथावश्यक सभी कारणोंका सङ्गाव रहता है और उसमें विभिन्न प्राणियोंके अट्ट (भाग्य) आदिका सहकार है, अत एव ईश्वरसृष्टि विरुद्ध उत्पन्न नहीं होती । इसलिये परिशेषानुमानसे यह सिद्ध हुआ कि उक्त शरीरादिका जो बुद्धिमान् निमित्तकारण है वह सर्वज्ञ और अशरीरी है—अल्पज्ञ और शरीरधारी नहीं ।

§ ५१. शङ्का—‘शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिक एकस्वभाववाले ईश्वररूप कारणसे अन्य नहीं हैं क्योंकि विभिन्न कार्य हैं । जो विभिन्न कार्य होते हैं वे एकस्वभाववाले कारणसे अन्य नहीं होते, जैसे चढ़ा, कपड़ा, मुकुट, गाड़ी आदि । और विभिन्न कार्य शरीरादिक हैं । अतएव एकस्वभाववाले ईश्वररूप कारणसे अन्य नहीं हैं ?

उत्तर—यह शङ्का भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकारके माननेमें हमें सिद्ध साधन है । निःसन्देह शरीरादिकका जो हमने ईश्वर नामका निमित्तकारण माना है वह

राज्यं तन्मादेर्निमित्तकारणमित्यते तस्य ज्ञानशक्तीच्छाशक्तिप्रियाशक्तिप्रयस्वभावत्वात् । तनुकरण-
मुपनायु पमोक्तप्रमाणकारणविशेषवैचित्र्यसहकारित्वाच्च विचित्रस्वभावोपपत्तेः । अटपटमुकुटादिकार्य-
स्यापि तद्विदर्शनस्य तदुत्पादनविशानेच्छाक्रियाशक्तिविचित्रतनुपकरणसचिवेनैकेन पुरुषेण समुत्पादन-
सम्भवात्साध्यविकलतानुपपत्त्या । तदेवं कार्यत्व^१ हेतुस्तनुकरणमुपनादेर्बुद्धिमित्त[क]त्वं साध्य-
त्वेन सक्तदोषरहितत्वादिति वैशेषिकाः समम्यमंसत^२ ।

[ईश्वरस्य जगत्कर्तृत्वनिपत्ते उत्तरपक्षः]

§ १८. तेऽपि न समम्यसवाचः; 'तनुकरणमुपनादयो बुद्धिर्मात्रमित्तकाः' इति पक्षस्य व्याप-
कानुपलम्भेन बाधितत्वात् कार्यत्वादिति^३ हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वाच्च । तथा हि-तन्मादयो न
बुद्धिमित्तमित्तकास्तदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भात् । यत्र तदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भस्तत्र न तद्विमित्तकत्वं
दृश्यं, यथा अटपटीशरायोदन्वयनारिषु कुबिन्द्याद्यन्वयव्यतिरेकाननुविधायिषु न कुबिन्द्यादिनिमित्त-

एकस्वभाववाला नहीं है । उसको हमने ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और क्रियाशक्ति इन तीन
स्वभावविशिष्ट स्वीकार किया है । दूसरे, शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके भोगनेवाले
प्राणियोंके जो नाना प्रकारके अटपटविशेष हैं उनके निमित्त एवं सहकारित्वसे भी ईश्वरमें
नाना स्वभावोंकी उपपत्ति हो जाती है । घड़ा, कपड़ा, मुकुट आदि कार्योंका जो उदाहरण
प्रदर्शित किया गया है वे भी अपने उत्पादक ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और क्रियाशक्तिरूप
नाना सहकारी कारणोंके सादृश्यसे विशिष्ट एक पुरुषके द्वारा उत्पन्न किये जाते हैं और
इसलिये उक्त उदाहरण साध्यशून्य होजायगा ।

इस प्रकार 'कार्यत्व' हेतु शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिको ईश्वररूप बुद्धिमान्
निमित्तकारणजन्य अघश्य सिद्ध करता है क्योंकि वह समस्तदोषरहित है अर्थात्
पूणतः निर्दोष है, ऐसा वैशेषिक मतानुयायी प्रतिपादन करते हैं ?

उपर्युक्त ईश्वरके जगत्कर्तृत्वका सयुक्तिक निराकरण—

§ १८. परन्तु उनका वह प्रतिपादन समीचीन नहीं है । कारण, 'शरीर, इन्द्रिय,
जगत आदिक कार्य बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य हैं' यह पक्ष व्यपकानुपलम्भ-
(शरीरादिक कार्यका बुद्धिमान् निमित्तकारणके साथ अन्वय-व्यतिरेकका अभाव) से
बाधित है और इसलिये 'कार्यत्व' (कार्यपना) हेतु कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास है ।
वह इस प्रकारसे है—

'शरीरादिक बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य नहीं हैं क्योंकि उनका उसके साथ
अन्वय-व्यतिरेकका अभाव है । अर्थात् शरीरादिकका बुद्धिमान् निमित्तकारणके साथ
अन्वय और व्यतिरेक नहीं है और अन्वय-व्यतिरेकके द्वारा ही कार्यकारणभाव सुप्रतीत
होता है । जिसका जिसके साथ अन्वय-व्यतिरेकका अभाव है वह उस जन्य नहीं होता
देखा जाता है, जैसे जुलाहा आदिका अन्वय-व्यतिरेक न रखनेवाले घड़ा, छोटा घड़ा
(चपिया या रेंटकी चड़ी), सराव (सकोरा), उलीचना (पानीको निकालनेका मिट्टीका

१ द प 'कार्यत्वहेतु' । २ द 'समम्यसंत', स 'समम्यसमंत' । ३ मु 'ति' नास्ति ।

कत्वम् । बुद्धिमदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भस्य तन्वादिषु । तस्माच्च बुद्धिमत्तिमितकत्वमिति व्यापकानु-
पलम्भः, तत्कारणकत्वस्य तद्व्यव्यतिरेकोपलम्भेन व्याप्तत्वात् कुलादकारणकस्य घटादेः कुलात्तान्वय-
व्यतिरेकोपलम्भप्रसिद्धेः । सर्वत्र बाधकाभावात् तस्य तद्व्यापकत्वव्यवस्थानात् । न बाधमसिद्धः,
तन्वादीनामीश्वरव्यतिरेकानुपलम्भस्य प्रमायसिद्धत्वात् । स हि न तावत्कालव्यतिरेकः, शारवति-
कत्वादीश्वरस्य कदाचिदभावासम्भवात् । नापि देशव्यतिरेकः, तस्य विभुत्वेन क्वचिदभावाणुपपत्ते-
रीश्वराभावे कदाचित्कचित्पन्थादिकार्याभावानिरचयात् ।

§ ४४. स्थान्मलम्—महेश्वरसिद्धान्तिमितत्वापन्थादिकार्यस्यायमदोषः इति; तद्व्यवस्थाम्;
तद्विष्णवा नित्यानित्यविकल्पद्वयानतिद्वयेः तस्या नित्यत्वे व्यतिरेकासिद्धिः, सर्वथा सत्तावापन्थादि-

एक वर्तनविशेष) वरौरह जुलाहा आदि निमित्तकारणजन्य नहीं हैं। और बुद्धिमान-
निमित्तकारणके अन्वय-व्यतिरेकका अभाव शरीरादिके साथ है, इस कारण
शरीरादिक बुद्धिमाननिमित्तकारणजन्य नहीं हैं।' इस प्रकार व्यापकानुपलम्भ सिद्ध
होता है। अर्थात् प्रकृत अनुमानमें शरीरादिक कार्योंके साथ बुद्धिमाननिमित्तकारण-
ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता है। और यह निश्चित है कि जो जिसका कारण
होता है उसका उसके साथ अन्वय-व्यतिरेक अवश्य पाया जाता है। जैसे कुम्हारसे उत्पन्न
होनेवाले घड़ा आदिकमें कुम्हारका अन्वय-व्यतिरेक स्पष्टतः प्रसिद्ध है। सब जगह
बाधकोंके अभावसे अन्वय-व्यतिरेक कार्यके व्यापक व्यवस्थित होते हैं। प्रकृतमें व्याप-
कानुपलम्भ असिद्ध नहीं है, क्योंकि शरीरादिकोंमें ईश्वरके व्यतिरेकका अभाव प्रमाणसे
सिद्ध है। वह व्यतिरेक दो प्रकारका है—(१) कालव्यतिरेक और (२) देशव्यतिरेक।
सो प्रकृतमें न तो कालव्यतिरेक बनता है क्योंकि ईश्वर सदा रहनेवाला अर्थात् नित्य
होनेसे किसी कालमें उसका अभाव नहीं है और न देशव्यतिरेक बनता है, क्योंकि
वह विभु है अतः उसका किसी देशमें भी अभाव नहीं है। ऐसा नहीं है कि,
अमुक काल अथवा अमुक देशमें ईश्वरके न होनेसे शरीरादिक कार्य नहीं हुआ—और
इसलिये किसी काल अथवा किसी देशमें ईश्वरके अभावसे शरीरादिक कार्योंके अभावका
निश्चय करना असम्भव है। अतः व्यतिरेकका अभावरूप व्यापकानुपलम्भ सुनिश्चित
है। तात्पर्य यह कि जब ईश्वर नित्य और व्यापक है तो किसी काल अथवा देशमें
ईश्वरका अभाव बतलाकर शरीरादि कार्योंका अभाव प्रदर्शित करनारूप व्यतिरेक
नहीं बन सकता है। अतएव व्यतिरेकाभावरूप व्यापकानुपलम्भसे पक्ष बाधित है
और 'कार्यत्व' हेतु कालात्ययापदिष्ट (बाधितविषय) नामका हेत्वाभास है।

§ ४६. यदि कहा जाय कि शरीरादिक कार्य ईश्वरकी सृष्टि-इच्छासे उत्पन्न होते हैं
और इसलिये उसके साथ व्यतिरेक बन जायगा, अतः उक्त दोष नहीं है तो यह कथन
भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि ईश्वरकी इच्छामें भी नित्य और अनित्यके दो विकल्प उठते
हैं। अर्थात् ईश्वरकी वह इच्छा नित्य है अथवा अनित्य? यदि नित्य है तो ईश्वरकी
तरह उसकी इच्छाके साथ भी व्यतिरेक असिद्ध है—नहीं बनता है, क्योंकि उसका सदैव

कार्योत्पत्तिप्रसङ्गात् । नन्वीश्वरेच्छाया नित्यत्वेऽपि असर्वगतत्वाद्ब्यतिरेकः सिद्ध एव, कश्चिन्महेश्वरसिसृ-
क्षाऽप्येव तन्वादिकार्यानुत्पत्तिप्रसङ्गादिति चेत्, न; तद्देशे व्यतिरेकाभावसिद्धेः । देशान्तरे सर्वदा तदनु-
पपत्तेः कार्यानुदयप्रसङ्गात् । अन्यथा तदनित्यत्वापत्तेः । अनित्यैवेच्छाऽस्त्विति^१ चेत्, सा तर्हि सिसृक्षा
महेश्वरस्वोत्पत्तमात्रा सिसृक्षान्तरपूर्विका यदीष्यते तदाऽनवस्थाप्रसङ्गात्^२ परापरसिसृक्षोत्पत्ताद्येव
महेश्वरस्योपशीयशक्तिस्त्वात्मकतन्वादिकार्यानुदय एव^३ स्यात् । यदि पुनः प्रकृततन्वादिकार्योत्पत्तौ
महेश्वरस्य सिसृक्षोत्पत्तये साऽपि तत्पूर्वसिसृक्षात् इत्यनादिसिसृक्षासन्ततिर्नानवस्थादोषमात्मकमिति
सर्वत्र कार्यकारणसम्मानस्यानावृत्तिसिद्धेर्बीजाङ्कुरादिवदित्यभिधीयते तदा युगपज्जानादेशेन तन्वादि-
कार्यस्वोत्पादो नोपपद्येत, यत्र यत्कार्योत्पत्तये महेश्वरसिसृक्षा तत्रैव तस्य^४ कार्यस्वोत्पत्तिवदनात् ।
न च यावत्सु देशेषु यावन्ति कार्याणि सम्भूयन्ति तावन्त्यः सिसृक्षास्तस्येश्वरस्य सकृदुपजायन्त इति

सद्भाव रहनेसे शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति होती रहेगी । अर्थात् किसी भी कालमें ईश्वरकी नित्य इच्छाका अभाव न हो सकेनेसे उसके अभावसे शरीरादि कार्योंके अभावरूप व्य-
तिरेकका प्रदर्शन नहीं हो सकेगा ।

अगर कहो कि ईश्वरकी इच्छा नित्य होनेपर भी अव्यापक है । अतः कालव्यति-
रेक न बनेनेपर भी देशव्यतिरेक बन जायगा, क्योंकि किसी देशमें महेश्वरकी सृष्टि-इच्छा न होनेपर शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति न होना सम्भव है तो यह कहना भी ठीक नहीं है । कारण, जहाँ ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा मौजूद है वहाँ व्यतिरेकका अभाव सिद्ध है तथा दूसरे देशमें—जहाँ ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा मौजूद नहीं है वहाँ—ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा-
का हमेशा अभाव बना रहनेसे कभी भी शरीरादि कार्योंकी उत्पत्ति न हो सकेगी और अगर होगी तो ईश्वरकी सृष्टि-इच्छाको सुतरां अनित्य मानना पड़ेगा, जोकि नित्य ईश्वरे-
च्छा माननेवालोंके लिये अनिष्ट है ।

यदि 'महेश्वरेच्छा अनित्य है' यह माना जाय तो वह महेश्वरकी इच्छा अन्य इच्छा-
पूर्वक उत्पन्न होगी और ऐसी हालतमें अनवस्थादोष आवेगा । अर्थात् वह इच्छा भी अन्य पूर्व इच्छासे उत्पन्न होगी और वह इच्छा भी अन्य पूर्व इच्छासे इस तरह कहीं भी अवस्थान न होगा । और दूसरी-तीसरी आदि इच्छाओंके उत्पन्न करनेमें ही महेश्वरके लगे रहनेपर प्रकृत शरीरादि कार्य कभी भी उत्पन्न न हो सकेंगे ।

यदि कहा जाय कि प्रकृत शरीरादिक कार्योंको उत्पन्न करनेके लिये महेश्वरके जो सिसृक्षा उत्पन्न होती है वह सिसृक्षा पूर्व सिसृक्षासे उत्पन्न होती है, इस प्रकार अना-
दिसिसृक्षापरम्परा माननेसे अनवस्था दोष नहीं आता, क्योंकि सभी मतोंमें कार्यकारण-
परम्परा अनादि मानी गई है, जैसे बीज और अङ्कुरकी परम्परा अनादि स्वीकार की गई है तो एक-साथ नाना जगह शरीरादिकोंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है, जहाँ जिस कार्यको उत्पन्न करनेके लिये महेश्वरकी इच्छा उत्पन्न होगी वहीं वह शरीरादिक कार्य उत्पन्न होगा । और यह कहा नहीं जा सकता कि 'समस्त देशोंमें जितने कार्य उत्पन्न होनेवाले हैं उतनी सिसृक्षाएँ महेश्वरके एक साथ उत्पन्न हो जाती हैं'

अन्तु' शब्दत्, युगपदनेच्छाप्राप्तुर्भावविरोधात्, अस्मदादिष्व । यदि पुनरेकैव महेश्वरसिद्ध्या युग-
पन्नामादेशकार्यजननाय' प्रजायत इतीष्यते तथा क्रमतोऽनेकतन्मादिकार्योत्पत्तिविरोधः, तद्विच्छायाः
शरब्दभावात् ।

§ ६०. अथ मतमेतत्—यत्र यदा यथा यत्कार्यमुत्पिस्तु तत्र तदा यथा तदुत्पादनेच्छा
महेश्वरस्यैकैव तादृशी समुत्पद्यते । ततो नानादेशोन्वेकदेशे च क्रमेण युगपच्च तादृशमन्यादर्शं च
तन्मादिकार्यं प्राप्नुम्वच्च विरुध्यत इति; तद्व्यसम्भाव्यम्; क्वचिदेकत्र प्रदेशे समुत्पन्नायाः
सिद्ध्याया दृष्टिदेशेषु विभिन्नेषु नानाविधेषु नानाकार्यजनकत्वविरोधात् । अन्यथा तदसर्वगतत्वेऽपि
देशव्यतिरेकानुपपत्तः । यदि हि यद्देशा सिद्ध्या तद्देशमेव कार्यजन्य नाम्यदेशमिति व्यवस्था
स्यात्, तदा देशव्यतिरेकः सिद्ध्येन्नान्यथेति सिद्ध्याया न व्यतिरेकोपपन्नो महेश्वरवत् । व्यतिरेका-

क्योंकि एक-साथ महेश्वरके अनेक इच्छाओंकी उत्पत्ति असम्भव है, जैसे हम लोगोंके
एक-साथ नाना इच्छाएँ उत्पन्न होना असम्भव है । अगर कहें कि 'एक ही महेश्वरे-
च्छा एक-साथ नाना-देशवर्ती शरीरादि कार्योंको उत्पन्न करनेके लिये पैदा होती है' तो
क्रमसे अनेक शरीरादि कार्य उत्पन्न नहीं हो सकते, क्योंकि वह महेश्वरेच्छा हमेशा
नहीं रहती है । अर्थात् ईश्वरेच्छाको अनित्य होनेसे क्रमशः नानाकार्य उत्पन्न नहीं हो
सकते हैं ।

§ ६०. शङ्का—'जहाँ जब जैसा जो कार्य उत्पन्न होना होता है वहाँ तब वैसा
उस कार्यको उत्पन्न करनेकी महेश्वरके एक ही वैसी इच्छा उत्पन्न होती है । इसलिये
नाना जगह और एक जगह क्रमसे और एक साथ वैसे और अन्य प्रकारके शरीरादिक
कार्योंके उत्पन्न होनेमें कोई विरोध नहीं है । मतलब यह कि महेश्वरके एक विशेष जातिकी
इच्छा होती है जो सर्वत्र यथाक्रम और यथायोग्य ढंगसे शरीरादिक कार्योंको उत्पन्न
करती रहती है । अतः विभिन्न जगहोंपर क्रमशः या युगपत् शरीरादिक नानाकार्योंके
उत्पन्न होनेमें कोई बाधा नहीं है ?

समाधान—यह भी असम्भव है, क्योंकि किसी एक जगह उत्पन्न हुई महेश्वरेच्छा
दूरवर्ती विभिन्न नाना जगहोंमें नानाशरीरादि कार्योंको उत्पन्न नहीं कर सकती है ।
यदि करेगी, तो अभ्यापक होनेपर भी देशव्यतिरेक नहीं बन सकेगा अर्थात् किसी
देशमें इच्छाके अभावसे शरीरादि कार्योंका अभावरूप व्यतिरेक प्रदर्शित नहीं किया
जा सकेगा, क्योंकि वहाँ कार्य सदैव होते रहेंगे । हाँ, यदि यह व्यवस्था हो कि 'जिस
जगह महेश्वरकी सृष्टि-इच्छा उत्पन्न होती है उसी जगह शरीरादि कार्य उत्पन्न होता है,
अन्य जगह नहीं' तो देशव्यतिरेक बन जायगा, अन्यथा नहीं । किन्तु उस हालतमें महेश्व-
रके अनेक सृष्टि-इच्छाएँ मानना पड़ेगी, जो आपको इष्ट नहीं हैं । अतः महेश्वरकी तरह
महेश्वरकी इच्छाके साथ भी व्यतिरेक नहीं बनता है और जब व्यतिरेक नहीं बनता तो

आद्ये च भग्नव्यतिरेकः शक्यः कर्तुम् । सतीश्वरे तन्वादिकार्याणां जन्मेत्यन्वयो हि पुरुषान्तरेष्वपि समानः, तेष्वपि सत्सु तन्वादिकार्योत्पत्तिरिति । न च तेषां सर्वकार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वं दिक्काशाकाशानामिव सम्भवं परेषाम्, सिद्धान्तविरोधान्महेश्वरनिमित्तकारणत्ववैयर्थ्यात्^१ । यदि पुनस्तेषु पुरुषान्तरेषु सत्त्वपि कदाचित्तन्वादिकार्यानुत्पत्तिर्दशनाच्च तन्निमित्तकारणत्वं तदन्वयाभावरचेति मतम्, तदेश्वरे सत्त्वपि कदाचित्तन्वादिकार्यानुत्पत्तेरीश्वरस्यापि तन्निमित्तकारणत्वं मायूतम् । तदन्वयासिद्धिरपि तद्वदभावात् ।

§ ६१. एतेनेश्वरसिद्ध्यायां नित्यायां सत्यामपि तन्वादिकार्याजन्मदर्शनादन्वयाभावः साधितः, कालादिनां च, तेषु सत्त्वपि सर्वकार्यानुत्पत्तेः ।

§ ६२. स्यान्मतम्—‘सामग्री जनिका कार्यस्य नैकं कारणम्’, ततस्तदन्वयव्यतिरेकाद्येव कार्यस्यान्वयेष्वपीयै नैकेश्वरान्वयव्यतिरेकौ । सामग्री च तन्वादिकार्योत्पत्तौ तत्समवायिकारणमसमवायिकारणं निमित्तकारणं चेति । तेषु सत्सु कार्योत्पत्तिदर्शनादसत्सु चादर्शनादिति, सत्यमेतत्, केवलं

अन्वय (कारणके होनेपर कार्यका होना) का निश्चय करना भी शक्य नहीं है । ‘ईश्वरके होनेपर शरीरादि कार्योंकी उत्पत्ति होती है’ ऐसा अन्वय दूसरे पुरुषोंमें भी समान है क्योंकि उनके होनेपर शरीरादि कार्य उत्पन्न होते हैं । लेकिन नैयायिक और वैशेषिकोंने उन्हें समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें दिशा, काल, आकाशकी तरह निमित्तकारण नहीं माना, क्योंकि माननेपर प्रथम तो सिद्धान्त-विरोध आता है । दूसरे, महेश्वरको निमित्तकारण मानना व्यर्थ हो जायगा । यदि कहा जाय कि ‘दूसरे पुरुषोंके होनेपर भी कभी शरीरादि कार्योंकी उत्पत्ति नहीं देखी जाती है, इसलिये दूसरे पुरुष उक्त कार्योंके निमित्तकारण नहीं हैं और न उनका अन्वय ही बनता है । अतः ईश्वरको शरीरादि कार्योंका निमित्तकारण मानना व्यर्थ नहीं, तो ईश्वरके होनेपर भी शरीरादि कार्योंकी अनुत्पत्ति सम्भव है, अतः ईश्वर भी उक्त कार्योंका निमित्तकारण न हो । तथा पुरुषान्तरोकी तरह उसका भी अन्वय असिद्ध होजाता है ।

§ ६१. इसी विवेचनसे ईश्वरकी नित्य सृष्टि-इच्छा होनेपर भी शरीरादिकार्योंकी अनुत्पत्ति देखी जानेसे उसके अन्वयका अभाव सिद्ध होजाता है एवं कालादिकोंमें भी सिद्ध समझना चाहिए, क्योंकि उनके रहनेपर भी समस्त कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती है । अर्थात् वर्तमान कालमें भविष्यके कार्य उत्पन्न न होनेसे कालादिक भी उक्त कार्योंके निमित्तकारण नहीं हैं ।

§ ६२. शङ्का—सामग्री—(जितने कारण कार्यके जनक होते हैं उन सबको सामग्री कहा जाता है वह) कार्यकी उत्पादक है, एक कारण नहीं । अतः सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक ही कार्यके साथ लगाना चाहिये, अकेले ईश्वरका अन्वय और व्यतिरेक नहीं । और शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें शरीरादिके समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्तकारण ये तीनों सामग्री हैं क्योंकि उनके होनेपर शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति देखी

तथा समवाय्यसमवायिकारणानामनित्यानां धर्मादीनां च निमित्तकारणानामन्वयव्यतिरेकी प्रसिद्धी कार्यजन्मनि तथा नेश्वरस्य नित्यसर्वगतस्य तद्विष्णवाया वा नित्यैकस्वभावाया इति तदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भः प्रसिद्ध एव । न हि सामग्येकदेशस्यान्वयव्यतिरेकसिद्धौ कार्यजन्मनि सर्वसामग्र्यास्तदन्वयव्यतिरेकसिद्धिरिति शक्यं वक्तुम्, प्रत्येकं सामग्येकदेशानां कार्योत्पत्तायान्वयव्यतिरेकनिरवयस्य प्रेषापूर्वकारिभिरन्वेष्टव्यात् । पटाद्युत्पत्तौ कुबिन्दादिसामग्येकदेशवत् । यद्येव हि तन्तु-तुरी-वेम-शलाकादीनामन्वयव्यतिरेकान्मा पटस्योत्पत्तिर्ह्येव तथा कुबिन्दाद्यन्वयव्यतिरेकान्मासि तदुपभोक्तु-ज्जाहृष्टान्वयव्यतिरेकान्माभिधेति सुप्रतीतम् ।

§ ६१. ननु सर्वकार्योत्पत्तौ विषकाद्यादि सामग्यव्यतिरेकानुविधानवदीश्वरादिसामग्यव्यतिरेकानुविधानस्य सिद्धेर्न व्यापकानुपलम्भः सिद्ध इति चेत्, न; विषकाद्यादिनामवि

जाती है । और उनके न होनेपर नहीं देखी जाती है । अतः सामग्री (तीनों कारणों) का अन्वय-व्यतिरेक ही कार्यके साथ हूँदना उचित है, अकेले ईश्वरका नहीं ?

समाधान—यह सत्य है, किन्तु जिस प्रकार अनित्य समवायिकारण और असमवायिकारण तथा धर्मादिक निमित्तकारणोंका अन्वय और व्यतिरेक कार्यकी उत्पत्तिमें प्रसिद्ध है उस प्रकार नित्य तथा व्यापक ईश्वरका और नित्य एवं एकस्वभाववाली ईश्वरेच्छाका अन्वय और व्यतिरेक प्रसिद्ध नहीं है और इसलिये उनका अन्वय-व्यतिरेकभाव प्रसिद्ध ही है । यह नहीं कहा जा सकता कि कार्यकी उत्पत्तिमें सामग्रीके एक देशके साथ अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध होजानेपर समग्र सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक भी सिद्ध हो जाता है, क्योंकि सामग्रीके प्रत्येक अंश (हिस्से) का अन्वय और व्यतिरेक कार्यकी उत्पत्तिमें विद्वज्जन निश्चित करते हैं । तथा वस्त्रादिककी उत्पत्तिमें जुलाहा आदि सामग्रीके हर हिस्से (कारण) का अन्वय और व्यतिरेक निश्चय किया जाता है । अर्थात् जिस प्रकार सूत, तुरी, वेम, शलाका आदि—(कपड़े बुननेकी चीजों) के अन्वय और व्यतिरेकद्वारा वस्त्रकी उत्पत्ति देखी जाती है उसी प्रकार जुलाहाके अन्वय (जुलाहाके होनेपर वस्त्रकी उत्पत्ति) और व्यतिरेक (जुलाहाके न होनेपर वस्त्रकी अनुत्पत्ति) द्वारा भी वस्त्रकी उत्पत्ति देखी जाती है । तथा उस वस्त्रको ओढ़ने-पहिरनेवाले प्राणियोंके अष्टष्ट (भाग्य)-के अन्वय और व्यतिरेकद्वारा भी जैसी उस वस्त्रकी उत्पत्ति सुप्रतीत होती है । अतः सामग्रीके प्रत्येक अंशका अन्वय और व्यतिरेक कार्योत्पत्तिमें प्रयोजक है और इसलिये ईश्वरको शरीरादि कार्योत्पत्तिमें कारण माननेपर उसका अन्वय-व्यतिरेक भी हूँदना आवश्यक है जो कि प्रकृतमें नहीं है । अतएव व्यापकानुपलम्भ सुप्रसिद्ध है ।

§ ६२. शब्दा—जिस प्रकार समस्त कार्योकी उत्पत्तिमें दिशा, काल, आकाश आदिक सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक विद्यमान है उसी प्रकार ईश्वरादिक सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक भी सिद्ध है ?

समाधान—नहीं; दिशा, काल, आकाशादिकको नित्य, व्यापक और निरवयव (निर्देश—प्रदेशभेदरहित) माननेपर उनका भी अन्वय और व्यतिरेक (देशव्यतिरेक

नित्यसर्वगतनिरवयवत्वे कश्चिदन्वयव्यतिरेकानुविधानायोगानुदाहरणवैयर्थ्यात् । तेषामपि हि परिणामित्वे सप्रदेशत्वे^१ च परमार्थतः स्वकार्योत्पत्तौ निमित्तत्वसिद्धेः ।

§ ६४. 'नन्वेवमीश्वरस्यापि बुद्ध्यादिपरिणामैः स्वतोऽर्थान्तरभूतैः परिणामित्वात्सकृत्सर्व-
मूर्तिमद्ब्रह्मसंयोगनिबन्धनप्रदेशसिद्धेरप्य तन्मादिकार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वं युक्तं' तदन्वयव्यति-
रेकानुविधानस्य तन्मादेकपक्षत्वात् । स्वतोऽर्थान्तरभूतैरेव^२ हि ज्ञानादिपरिणामैरीश्वरस्य परिणामि-
त्वं जेष्यते स्वतन्माकावयवैरप्य सावयवत्वं निराक्रियते, न पुनस्तन्मा, विरोधाभावात् । न चैवम-
निष्टप्रसङ्गः, ब्रह्मान्तरपरिणामैरपि परिणामित्वात्प्रसङ्गात्, तेषां तत्रासम्भवात् । वे यत्र समवयव्यन्ति^४
परिणामास्त्वैरेव तस्य परिणामित्वम् । परमाणोरप्य स्वतन्माकावयवभावेऽपि सप्रदेशत्वप्रसङ्गे नानि-
ष्टापत्तये नैयायिकानाम्, परमाण्वन्तरसंयोगनिबन्धनस्यैकस्य प्रदेशस्य परमाणोरपीष्टत्वात् । न चोपचरि-
तप्रदेशप्रतिज्ञा आत्मादिष्वेवं^५ विरुद्ध्यते, स्वतन्माकावयवकावयवानां प्रदेशानां तत्रोपचरितत्वप्रतिज्ञा-
नात् । मूर्तिमद्ब्रह्मसंयोगनिबन्धनानां तु तेषां पारमार्थिकत्वादन्वया सर्वमूर्तिमद्ब्रह्मसंयोगानां युग-

और कालव्यतिरेक) नहीं बन सकता है । अतः प्रकृतमें उनका उदाहरण प्रस्तुत करना विषम उदाहरण है । वास्तवमें वे भी जब परिणामी और सप्रदेशी माने जाते हैं तभी उन्हें अपने कार्यकी उत्पत्तिमें निमित्त कहा गया है ।

§ ६४. शङ्का—इसी प्रकार ईश्वर भी अपने अभिन्नभूत परिणामोंसे परिणामी तथा एक-साथ समस्त मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोगमें कारणीभूत प्रदेशोंसे सप्रदेशी सिद्ध है और इसलिये उसे भी कालादिककी तरह शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण मानना युक्त है क्योंकि उसके अन्वय और व्यतिरेकका बनना शरीरादिकोंमें उपपन्न (सिद्ध) हो जाता है । हाँ, अभिन्नभूत ज्ञानादिपरिणामोंसे हम ईश्वरको परिणामी नहीं कहते हैं और न अपने आरम्भक अवयवों (प्रदेशों) से उसकी सावयवता—सप्रदेशीपनेका समर्थन करते हैं, किन्तु उसका निराकरण करते हैं । और प्रकारसे तो, जो कि ऊपर बताया गया है, ईश्वरको परिणामी और सप्रदेशी दोनों मानते हैं, क्योंकि उसमें कोई विरोध नहीं है । और इस प्रकार मालनेमें हमें कोई अनिष्ट भी नहीं है । क्योंकि दूसरे द्रव्यगत परिणामोंसे भी ईश्वरको परिणामीपनेका प्रसङ्ग नहीं आता है । कारण, वे उसमें सम-
वायसम्बन्धसे सम्बद्ध नहीं हैं । जो परिणाम जहाँ समवायसम्बन्धसे सम्बद्ध है उन्हीं परिणामोंसे वह परिणामी कहा जाता है । यद्यपि परमाणुके अपने आरम्भक अवयव नहीं हैं तथापि उसके सप्रदेशीपनेका प्रसङ्ग नैयायिकोंके लिये अनिष्टकारक नहीं है क्योंकि परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ संयोग होनेमें कारणीभूत एक प्रदेश परमाणुके भी स्वीकार किया गया है । और इस प्रकारकी औपचारिक प्रदेशोंकी मान्यता आत्मादिकोंमें कोई विरुद्ध नहीं है—उनमें भी वह इष्ट है क्योंकि अपने आरम्भक अवयव-
रूप प्रदेशोंको उनमें उपचारसे स्वीकार किया है । लेकिन मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोगमें कार-

१ प 'प्रदेशत्वे' । २ प 'नन्वेवमीश्वर' । ३ द स 'स्वतो नार्थान्तरभूतैरेव' । ४ मु द 'समवयव्यन्ति' । ५ द 'प्रतिज्ञत्वादिष्वेवं' ।

पद्माभिनामुपचरितत्वप्रसङ्गात् । विभुद्रव्याणां सर्वगतत्वमन्युपचरितं स्यात् । परमाद्योदय परमापवन्ध-
रसंयोगस्य पारमार्थिकत्वात्सिद्धे^१ ह्यङ्गुलिकादिकार्यद्रव्यमपारमार्थिकमासज्येष्ठ, कारणस्योपचरितत्वे का-
र्यस्यानुपचरितत्वायोगादिति केचित्तत्त्वचक्षते ।

§ ६४. तेऽपि स्याद्वादिमतमन्वयसर्वविकल्पप्रवेशन्यायेनानुसरन्तोऽपि नेश्वरस्य निमित्तकारणत्वं
तन्वादिकार्योत्पत्तौ समर्थयितुमीक्षन्ते,^२ तथाऽपि तदन्वयम्यतिरेकानुविधानस्य साधयितुमशक्यत्वात्,
आत्मान्तरान्वयव्यतिरेकानुविधानवत् । यद्यैव आत्मान्तराणि तन्वादिकार्योत्पत्तौ न निमित्तकारणानि
तेषु सत्सु भावादन्वयसिद्धावपि तन्मूल्या च देशे कचिदपि तन्वादिकार्यानुत्पत्त्यतिरेकसिद्धावपि च ।
तथेश्वरे सत्येव तन्वादिकार्योत्पत्त्येस्तन्मूल्या प्रवेशे 'कचित्तदनुत्पत्त्योः, तन्मूल्यास्य प्रवेशस्यैवाभावात्,

शीघ्रतः प्रदेशोंको उनमें पारमार्थिक—अनौपचारिक माना है । यदि वे पारमार्थिक न हों तो
समस्त मूर्तिमान् द्रव्योंके एक-साथ होनेवाले संयोग उपचरित—अपारमार्थिक हो जायेंगे ।
इसी प्रकार विभु (व्यापक) द्रव्योंका व्यापकपना भी उपचरित हो जायगा और परमाणु-
का परमाणुके साथ संयोग भी पारमार्थिक नहीं कहा जासकेगा—वास्तविक सिद्ध नहीं हो
सकेगा और इस तरह द्रव्यगुण आदि कार्यद्रव्य काल्पनिक होजायेंगे, क्योंकि कारणके का-
ल्पनिक होनेपर कार्य अकाल्पनिक नहीं हो सकता है—कारणके अनुसार ही कार्य होता है ।
तात्पर्य यह कि जिस युक्तिसे कालादिकोंको परिणामी और सप्रदेशी माना जाता है और
उनके अन्वय तथा व्यतिरेकको प्रमाणित करके उन्हें समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें
निमित्तकारण स्वीकार किया जाता है उसी युक्तिसे ईश्वरको भी परिणामी और सप्रदेशी
माना जा सकता है, जैसा कि ऊपर बताया गया है और इसतरह पर उसके अन्वय
तथा व्यतिरेकको प्रमाणित करके उसे शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण मानना
अनुचित नहीं है, इस प्रकार कोई नैयायिक और वैशेषिक मतके अनुयायी कथन करते हैं ?

§ ६५. समाधान—वे भी स्याद्वादियों—जैनोंके मतका 'अन्वयसर्व-विकल्पप्रवेश' 'न्यायसे
अनुसरण करते हुए भी ईश्वरको शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण समर्थन
करनेमें समर्थ नहीं हैं क्योंकि उक्त प्रकार कथन करनेपर भी ईश्वरका अन्वय और
व्यतिरेक सिद्ध नहीं किया जा सकता है, जैसे दूसरे आत्माओंका अन्वय और व्यतिरेक
नहीं बनता है । वस्तुतः जिस प्रकार दूसरे आत्मा शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्त-
कारण नहीं हैं, यद्यपि उनके होनेपर कार्य होता है, इस प्रकार अन्वय भी मिल जाता
है और उनसे शून्य किसी जगहमें शरीरादिकार्य उत्पन्न नहीं होता, इस प्रकार व्यतिरेक
भी बन जाता है । उसी प्रकार ईश्वरके होनेपर ही शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति होती है और
ईश्वरसे रहित किसी जगह शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती, यद्यपि ईश्वरसे रहित कोई
प्रदेश (जगह) ही नहीं है, इस प्रकार अन्वय और व्यतिरेक सिद्ध होजानेपर भी ईश्वर

१ इ 'परमार्थत्वादिदे', मु 'पारिमार्थिकादिदे' । २ मु प स 'मीक्षते' । ३ इ 'चक्षुःप्रवेशे' ।

४ मु प स 'स्वचिदपि' ।

१ अन्वा सर्व विकल्पे चतों तरफ चक्कर काटता रहता है परन्तु उसमें पुष्टता नहीं है, इसे
'अन्वयसर्व-विकल्पप्रवेश-न्याय' कहते हैं ।

अन्वयव्यतिरेकसिद्धावधीश्वरो निमित्तकारणं माभूत् । सर्वथा विरोधाभावात् ।

§ ६६. स्यान्मतम्—महेश्वरस्य बुद्धिमत्त्वात् समस्तकारकपरिज्ञानयोगात्प्रयोजकत्वञ्च^१ निमित्तकारणत्वं तन्वाधिकार्योत्पत्तौ व्यवतिष्ठते न पुनरात्मान्तराद्यामण्यत्वात्तद्व्यतिरेकनिमित्तकारणत्वावद-
नादिति; तदपि न समीचीनम्; सर्वज्ञस्य समस्तकारकप्रयोजकत्वासिद्धेर्योग्यन्तरवत् । न हि योग्यन्तरा-
द्यां सर्वज्ञत्वेऽपि समस्तकारकप्रयोजकत्वमिष्यते ।

§ ६७. ननु तेषां समस्तपदार्थज्ञानस्यान्यस्य योगाभ्यासविशेषजन्मनः सन्नावे सकलमिध्या-
ज्ञान-दोष-प्रवृत्ति-जन्म-दुःखपरिचयात्परमनिःश्रेयससिद्धेः समस्तकारकप्रयोजकत्वासिद्धिर्न पुनरीश्वरस्य,
तस्य सदा मुक्तत्वात् सर्ववैश्वत्वाच्च संसारिमुक्तविलक्षणत्वात् । न हि संसारिवद्दो महेश्वरः प्रतिज्ञायते ।
नापि मुक्तवत् समस्तज्ञानैश्वर्यरहित इति तस्यैव समस्तकारकप्रयोजकत्वञ्चयं निमित्तकारणत्वं का-
यादिकार्योत्पत्तौ सम्भाव्यत इति केचित्; तेऽपि न विचारचतुरश्रेतसः; कायादिकार्यस्य महेश्वराभावे
कचिदभावासिद्धेर्व्यतिरेकासम्भवस्य प्रतिपादितत्वात्,^२ निश्चितान्वयस्याप्यभावात् ।

निमित्तकारणं न हो, क्योंकि दूसरे आत्माओंसे ईश्वरमें कोई विशेषता नहीं है ।

§ ६६. शङ्का—हमारा अभिप्राय यह है कि महेश्वर बुद्धिमान् है और इसलिए वह समस्त कारकोंका परिहृता है । अतः शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें वह उन कार्यों-
का प्रयोक्ता (संयोजक) रूप निमित्तकारण बन जाता है । परन्तु आत्मान्तर—दूसरे
आत्मा—अज्ञ हैं और इसलिये वे उक्त कार्योंकी उत्पत्तिमें प्रयोक्तरूप निमित्तकारण
नहीं बन सकते हैं ?

समाधान—यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि सर्वज्ञके समस्त कारकोंका प्रयोक्तापन
दूसरे योगियोंकी तरह असिद्ध है अर्थात् ईश्वरकी सर्वज्ञता समस्त कारकोंके प्रयोक्तापनमें
प्रयोजक नहीं है क्योंकि ईश्वर-भिन्न योगियोंके सर्वज्ञ होनेपर भी उन्हें समस्त कारकोंका
प्रयोक्ता नहीं माना जाता ।

§ ६७. शङ्का—योगियोंको जो योगका विशिष्ट अभ्यास करनेसे समस्त पदार्थोंका
पूर्ण ज्ञान होता है उसके होनेपर उनको अशेष मिध्याज्ञान, दोष, पुण्य-पापात्मिका
प्रवृत्ति, जन्म और दुःखके सर्वथा क्षय होनेसे परमोक्त होता है । अतः वे समस्त कारकोंके
प्रयोक्ता नहीं हो सकते हैं, किन्तु ईश्वर प्रयोक्ता हो सकता है क्योंकि वह सदैव मुक्त है
और हमेशा ही ईश्वर—ऐश्वर्यसम्पन्न है एवं संसारी तथा मुक्त जीवोंसे विलक्षण है ।
वस्तुतः महेश्वर न संसारियोंकी तरह अज्ञ है और न मुक्त-जीवों जैसा समस्त ज्ञान और
समस्त ऐश्वर्यसे रहित है । अतः महेश्वर ही शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें समस्त कार-
कोंका प्रयोक्तरूप निमित्तकारण सम्भव है ?

समाधान—यह कथन भी विचारपूर्ण नहीं है, क्योंकि महेश्वरके अभावमें
शरीरादिक कार्योंका अभाव सिद्ध न होनेसे व्यतिरेकका अभाव ज्यों-का-त्यों बना हुआ है
और निश्चित अन्वयका भी अभाव पूर्ववत् है ।

§ ६८. ननु च यत्र यदा यथा महेश्वरसिसृक्षा सम्भवति तत्र तदा तथा कार्यादिकार्यमुत्पद्यते । अन्यथाऽन्यदाऽन्यथा तदभावात्तोत्पद्यत इत्यन्वयव्यतिरेकी महेश्वरसिसृक्षायाः कार्यादिकार्यमनुविद्यते कुम्भ्यादिकार्यवत् कुम्भादादिसिसृक्षायाः । ततो गान्धर्वव्यतिरेकयोर्व्यापकयोरनुपलम्भोऽस्ति, यतो व्यापकानुपलम्भः पक्षस्य बाधकः स्यादिति चेत्, न; तस्या महेश्वरसिसृक्षायाः कार्यादिकार्योत्पत्तौ नित्याभित्यक्तविकल्पद्वयेऽपि निमित्तकारणत्वविराकरणात् तद्व्यव्यतिरेकानुविधानस्यासिद्धेर्व्यापकानुपलम्भः प्रसिद्ध एव पक्षस्य बाधक इत्यनुमानबाधितपक्षत्वात्कालात्ययापदिष्टहेतुत्वाच्च न बुद्धिमन्नित्यसत्त्वसाधनं साधीयः सिद्धश्च, यतोऽनुपायसिद्धः सर्वज्ञोऽनादिः कर्मभिरसृष्टः सदा सिद्ध्यति सूक्तं 'तस्यानुपायसिद्धस्य सर्वथाऽनुपपत्तितः' इति ।

§ ६९. योऽप्याह—'मोक्षमार्गप्रणीतिरनादिसिद्धसर्वज्ञमन्तरेण नोपपद्यते, सोपायसिद्धस्य सर्वज्ञस्यानवस्थानान्मोक्षमार्गप्रणीतेरसम्भवात् । अवस्थाने वा तस्य समुत्पन्नतत्त्वज्ञानस्यापि साक्षात् तत्त्वज्ञानं मोक्षस्य कारणम्, तन्नावभाविताभावात् । तत्त्वज्ञानात्पूर्वं मोक्षमार्गस्य प्रणयने तदुपदेशस्य

§ ६८. शङ्का—जहाँ जब और जैसी महेश्वरकी सृष्टि-इच्छा होती है वहाँ तब वैसे शरीरादि कार्य उत्पन्न होते हैं और अन्य जगह, अन्य काल एवं अन्य प्रकारकी ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा न होनेसे शरीरादि कार्य उत्पन्न नहीं होते, इस प्रकार महेश्वरकी सृष्टि-इच्छाका अन्वय और व्यतिरेक शरीरादि कार्योंके साथ बन जाता है, जैसे कुम्भार आदिककी सृष्टि-इच्छाका अन्वय और व्यतिरेक घटादिक कार्यके साथ देखा जाता है । अतः प्रकृतमें अन्वय और व्यतिरेकरूप व्यापकका अनुपलम्भ—अभाव नहीं है और इसलिये पक्ष व्यापकानुपलम्भसे बाधित नहीं है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि महेश्वरकी इच्छाकी शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारणताका निराकरण नित्य और अनित्य इन दोनों विकल्पोंद्वारा पहले ही किया जा चुका है, अतः महेश्वरकी इच्छाका अन्वय और व्यतिरेक बनना सर्वथा असिद्ध है और इसलिये व्यापकानुपलम्भ पक्षका बाधक सिद्ध ही है । इस तरह प्रकृत पक्ष अनुमानसे बाधित होने और हेतु कालात्ययापदिष्ट होनेसे 'शरीरादिक बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य हैं' यह सिद्ध नहीं होता जिससे कि सर्वज्ञ—ईश्वर अनुपायसिद्ध, अनदिऔर कर्मोंसे सदा असृष्ट सिद्ध होसके । इसलिये ठीक कहा गया है कि 'अनुपाय सिद्ध ईश्वर किसी प्रकारसे भी सिद्ध नहीं होता ।'

§ ६९. शङ्का—(अगली कारिकाकी उत्थानिका) 'मोक्षमार्गका उपदेश अनादि सर्वज्ञके बिना नहीं बन सकता है क्योंकि उपायपूर्वक (तपश्चर्याद्विद्वारा) जो सर्वज्ञ सिद्ध होगा वह अवस्थित नहीं रह सकेगा—तुरन्त निर्वाणको प्राप्त हो जायगा और इसलिये उससे मोक्षमार्गका प्रणयन सम्भव नहीं है । और यदि उसका अवस्थान माना जायगा तो उसे तत्त्वज्ञान उत्पन्न होजानेपर भी तुरन्त मोक्ष न होनेसे साक्षात् तत्त्वज्ञान मोक्षका कारण सिद्ध नहीं होसकेगा, क्योंकि उसके होनेपर भी मोक्ष नहीं हुआ । और अगर तत्त्वज्ञानको प्राप्त करनेसे पहले मोक्षमार्गका प्रणयन माना जाय तो उसका वह उपदेश प्रमाण नहीं

प्रामाण्ययोगात्, अतत्त्वज्ञवचनात्^१, रथ्यापुरुषवचनदत् । नापि प्रादुर्भूतसाक्षात्तत्त्वज्ञानस्यापि परम-
वैराग्योत्पत्तेः पूर्वमवस्थानसम्भवान्मोक्षमार्गप्रण्यीतिर्युक्ता, साक्षात्सकलतत्त्वज्ञानस्यैव परमवैराग्य-
स्वभावत्वात् । एतेन सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यप्रकर्षपर्यन्तप्राप्तौ निःश्रेयसमिति वदतोऽपि न मोक्षमार्ग-
प्रणयनसिद्धिरिति प्रतिपादितं बोद्धव्यम्,^२ केदलज्ञानोत्पत्तौ ज्ञाधिकसम्यग्दर्शनस्य ज्ञाधिकचारित्र्यस्य
च परमप्रकर्षपरिप्राप्तस्य सज्जायात् सम्यग्दर्शनादित्रयप्रकर्षपर्यन्तप्राप्तौ परममुक्तिप्रसङ्गादवस्थानायोगा-
न्मोक्षमार्गोपदेशासम्भवात् । तदाऽप्यवस्थाने सर्वज्ञस्य न तावन्मात्रकारणत्वं मोक्षस्य स्यात् सज्जाव-
भाविताभावादेव ज्ञानमात्रवदिति^३ तन्मतमप्यनूय विचारयन्नाह—

[अनादिसर्वज्ञस्य मोक्षमार्गप्रणयनमसम्भवीति प्रतिपादनम्]

प्रण्यीतिर्मोक्षमार्गस्य न विनाऽनादिसिद्धतः ।

सर्वज्ञादिति तत्सिद्धिर्न परीक्षासहा, स हि ॥१०॥

प्रयेता मोक्षमार्गस्य नाशरीरोऽन्यमुक्तवत् ।

शशरीरस्तु नाकर्मा सम्भवत्यज्ञ^४ जन्तुवत् ॥ ११ ॥

हो सकता । कारण, पागलके वचनकी तरह वह अतत्त्वज्ञका वचन है । यदि कहा जाय कि 'साक्षात् तत्त्वज्ञान उत्पन्न होनेके बाद और उत्कृष्ट वैराग्य (चारित्र्य) की उत्पत्तिके पहले अवस्थान सम्भव है और इसलिये उस समय मोक्षमार्गका प्रणयन युक्तिसंगत है, तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि सम्पूर्ण तत्त्वोंका जो साक्षात् ज्ञान है वह उत्कृष्ट वैराग्य स्वरूप है । इसी कथनसे 'सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इन तीनोंके अत्यन्त प्रकर्षताको प्राप्त होजानेपर मोक्ष होता है' ऐसा प्रतिपादन करनेवालोंके यहां भी मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बन सकता है, यह कथन समझ लेना चाहिये; क्योंकि केवल-ज्ञानके उत्पन्न होजानेपर ज्ञाधिकसम्यग्दर्शन और ज्ञाधिकसम्यक्चारित्र्य भी अत्यन्त उन्नतावस्थाको प्राप्त हो जाते हैं और इसलिये इन तीनोंके परम-प्रकर्षको प्राप्त होजानेपर परम-मुक्तिका प्रसंग आने और सर्वज्ञका अवस्थान न हो सकनेसे मोक्षमार्गोपदेश सम्भव नहीं है । फिर भी उसका अवस्थान मानें तो वे ही मोक्षका कारण सिद्ध नहीं होते, क्योंकि उन (सम्यग्दर्शनादि तीनों) के होनेपर भी मोक्ष नहीं होता, जैसे ज्ञानमात्र मोक्षका कारण नहीं है ?

इस शङ्काको दुहराते हुये उसका समाधान आचार्य अगली कारिकाद्वारा करते हैं:—

मोक्षमार्गका उपदेश अनादिसिद्ध सर्वज्ञके बिना नहीं बन सकता है, अतः अनादिसिद्ध सर्वज्ञकी सिद्धि सुतरां हो जाती है, परन्तु यह कथन ठीक नहीं है; क्योंकि परीक्षा करनेपर अनादिसिद्ध सर्वज्ञ सिद्ध नहीं होता । हम पूछते हैं कि वह शरीरी—शरीरवान् है अथवा अशरीरी—शरीररहित ? यदि शरीररहित है तो वह अन्य मुक्त

§ ७०. अस्मादनादिसिद्धात्सर्वज्ञानमोक्षमार्गप्रचीतिः सादिसर्वज्ञानमोक्षमार्गप्रणयनासम्भव-
भावाद्यनुज्ञायते । सोऽशरीरो वा स्वात्सकरीरो वा, गत्यन्तराभावात् । न तावदशरीरो मोक्षमार्गस्य
प्रणेता सम्भवति, तद्वन्व्युक्तपक्षात्प्रयुक्तेरयोगात् । नापि सशरीरः, सकर्मकत्वात्प्रसङ्गात्^१ प्राणिषत् ।
ततो नानादिसिद्धस्य सर्वज्ञस्य मोक्षमार्गप्रचीतिः परीक्षां सहते यतोऽसौ व्यवस्थाप्यते ।

§ ७१. ननु चाशरीरत्वसशरीरत्वयोर्मोक्षप्रचीतिं प्रत्यनङ्गत्वात्तत्त्वज्ञानेऽप्यप्रयत्ननिमित्तत्वा-
त्तस्याः कार्यादिकार्योत्पादनवत्, तन्मात्रनिबन्धनत्वोपलब्धेः कार्योत्पादनस्य^२ । तथा हि—कुम्भकारः
कुम्भादिकार्यं कुम्भं सशरीरत्वेन कुर्वीत, सर्वस्य सशरीरस्य कुबिन्दादेरपि कुम्भादिकार्यप्रसङ्गात् ।
नाप्यशरीरत्वेन करिष्यकुम्भादिकार्यं कुरुते, मुक्तस्य तत्करणप्रसङ्गात् । किं तर्हि ? कार्योत्पादनज्ञाने-
च्छाप्रवर्तनैः कुम्भकारः कुम्भादिकार्यं कुर्वन्नुपलब्धते तद्वन्व्यतमापादेऽपि तदनुपपत्तेः । ज्ञानापात्ते

जीवोंकी तरह मोक्षमार्गका प्रणेता नहीं हो सकता । सशरीरी—देहधारी भी अज्ञ प्राणियों-
की तरह कर्मरहित होनेसे मोक्षमार्गका प्रणेता सम्भव नहीं है ।

इसी बातको आचार्य महोदय अपनी टीकाद्वारा स्पष्ट करते हैं—

§ ७०. चैकिं अनादिसिद्ध सर्वज्ञसे मोक्षमार्गका प्रणयन स्वीकार किया जाता है,
क्योंकि सादिसर्वज्ञसे मोक्षमार्गका प्रणयन सम्भव नहीं है । इसपर हमारा प्रश्न है कि
वह मोक्षमार्गका प्रणयन करनेवाला अनादिसिद्ध सर्वज्ञ देहरहित है अथवा देहधारी ?
अन्य विकल्प सम्भव नहीं है । देहरहित तो मोक्षमार्गका प्रणेता सम्भव नहीं है, जैसे दूस-
रे मुक्त जीव, क्योंकि देहके बिना बचनका व्यापार नहीं हो सकता है । और न देहधारी
भी मोक्षमार्गका प्रणेता हो सकता है क्योंकि उसे देहधारी माननेपर कर्मबान् होनेका
प्रसङ्ग आवंगा, जैसे दूसरे संसारी प्राणी । अतः अनादिसिद्ध सर्वज्ञके मोक्षमार्गका प्रणयन
परीक्षाको नहीं सहता है जिससे कि उसे व्यवस्थापित किया जाय । अर्थात् जब वह
परीक्षाकी कसौटीपर स्थित नहीं होता तब उसकी व्यवस्था—सिद्धि कैसे हो सकती है ?
अर्थात् नहीं हो सकती ।

§ ७१. शङ्का—देहरहितपना और देहसहितपना ये दोनों मोक्षमार्गके प्रणयनमें
कारण नहीं हैं, उसमें तो तत्त्वज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये तीन निमित्तकारण हैं,
जैसे शरीरादिकार्यकी उत्पत्ति उक्त तीनोंके निमित्तसे होती है, किसी एकमात्रसे शरीरा-
दिक कार्यकी उत्पत्ति उपलब्ध नहीं होती । तात्पर्य यह कि कुम्हार घटादिक कार्यको
करता है तो वह सशरीरी होनेसे नहीं करता, अन्यथा सभी देहधारी जुलाहा आदिक
भी घटादि कार्यके करनेवाले हो जायेंगे । और न वह अशरीरीपनेसे घटादिक कार्यको
करता है नहीं तो मुक्त जीव भी घटादिकके करनेवाले माने जायेंगे । तो फिर वह किस
तरह घटादिक कार्यको बनाता है ? इसका उत्तर यह है कि वह कार्यके उत्पादक ज्ञान,
इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंके द्वारा घटादिक कार्यको बनाता हुआ उपलब्ध होता है ।
अगर उनमेंसे एक भी न हो तो घटादिक कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता । किसीको इच्छा

कस्यचिदिच्छास्यतोऽपि कार्योत्पादनादयमात् । कार्योत्पादनेच्छाऽप्याये च ज्ञानवतोऽपि तदनुपपत्तेः । तत्र प्रयत्नापाये च कार्योत्पादनेच्छावतोऽपि तदसम्भवात् । ज्ञानादिप्रयत्नसङ्गात् च कार्योत्पत्तिवर्जनात् तत्त्वज्ञानेच्छाप्रयत्नः निवर्त्यमानमेव कार्यकरव्यमनुसन्तव्यम् । तदस्ति च महेश्वरे ज्ञानेच्छाप्रयत्नप्रयत्नम्, ततोऽसौ मोक्षमार्गप्रणयनं कायादिकार्यवत् करोत्येव विरोधाभावादिति कश्चित्; सोऽपि न युक्तवादी; विचारासहत्वात्, सदा कर्मभिरस्तुहस्य क्वचिदिच्छाप्रयत्नयोरयोगात् । तदाह—

[अकर्मणः महेश्वरस्येच्छाप्रयत्नशक्त्योरभावप्रतिपादनम्]

न चेच्छाशक्तिरीशस्य कर्माभावेऽपि युज्यते ।

तदिच्छा वाऽनभिच्यक्ता क्रियाहेतुः कुतोऽङ्गवत् ॥१२॥

§ ७२. न हि कुम्भकारस्येच्छाप्रयत्नौ कुम्भाद्युत्पत्तौ निःकर्मणः प्रतीतौ, सकर्मण एव तस्य तत्पत्तिर्हेतुः । यदि पुनः संसारिणः कुम्भकारस्य कर्मनिमित्तेच्छा सिद्धा सदाशुक्तस्य तु कर्मोऽभावेऽपी-

रहनेपर भी ज्ञानके अभावमें कार्यकी उत्पत्ति दृष्टिगोचर नहीं होती और ज्ञान होते हुए भी कार्यके उत्पन्न करनेकी इच्छा न होनेपर कार्य नहीं होता और ज्ञान तथा इच्छा दोनों भी हों लेकिन प्रयत्न न हो तो भी कार्यकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है । किन्तु ज्ञानादि तीनोंके होनेपर कार्यकी उत्पत्ति देखी जाती है । अतः कार्यका होना तत्त्वज्ञान, इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंके निमित्तसे ही मानना चाहिये । और ये तीनों ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न महेश्वरमें विद्यमान हैं । अतः वह शरीरादि कार्यकी तरह मोक्षमार्गका प्रणयन भी अवश्य करता है क्योंकि उसमें कोई विरोध नहीं है ?

समाधान—यह कथन भी युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि वह विचारसह नहीं है अर्थात् विचार करनेपर खण्डित होजाता है । कारण, जो सदा कर्मोंसे अस्पृष्ट (रहित) है उसके इच्छा और प्रयत्न असम्भव हैं—अर्थात् नहीं हो सकते हैं । इसी बातको आचार्य महोदय आगे कहते हैंः—

‘ईश्वरके कर्मके अभावमें इच्छाशक्तिको मानना युक्त नहीं है । कारण, वह इच्छा अभिव्यक्त तो बनती नहीं, क्योंकि उसकी अभिव्यक्ति करनेवाला कोई कर्मादि नहीं है । और यदि अनभिच्यक्त है तो वह अज्ञ प्राणीकी तरह कार्योत्पत्तिमें कारण कैसे हो सकती है ? अर्थात् नहीं हो सकती ।

§ ७२. यथार्थतः घटादिकके बनानेमें कुम्हारके जो इच्छा और प्रयत्न हैं वे उसके कर्मके बिना प्रतीत नहीं होते, कर्मसहित कुम्हारके ही वे प्रतीत होते हैं । यदि कहें कि, कुम्हार संसारी है और इसलिये उसके तो कर्मनिमित्तक इच्छा है, किन्तु ईश्वर सदाशुक्त है—वह संसारी नहीं है इसलिये उसके कर्मके बिना भी इच्छाशक्ति सम्भव है । हाँ, जो

च्छाशक्तिः सम्भवति, सोपायमुक्तत्वेच्छाऽभावात् । न च^१ 'तद्वदीश्वरस्य' 'तदसम्भव इति मतम्; तथा सा महेश्वरेच्छाशक्तिरभिध्यक्ताऽनभिध्यक्ता वा ? न तावदभिध्यक्ता, 'तदभिध्यक्तमाभावात् । तज्ज्ञानमेव^२ तदभिध्यक्तमिति चेत्, न; तस्य^३ शरत्स^४ ज्ञावादीश्वरस्य सदेच्छामिष्यक्रियसङ्गात् । न चैवम्, तस्याः^५ कादाचित्कत्वात्^६ । अन्यथा^७ "वर्षशतान्ते वर्षशतान्ते महेश्वरेच्छोत्पद्यते"^८] इति सिद्धान्तविरोधात् । यदि पुनस्तन्वायुपभोक्तृप्राणिगत्याऽदृष्टं^९ तदभिध्यक्तमिति मतिः, तदा तददृष्टमीश्वरेच्छानिमित्तकमन्यमिमित्तकं वा ? प्रथमपक्षे परस्परान्नयदोषः, सत्यामीश्वरेच्छामिष्यक्रोप्राणिनामदृष्टं सति च तददृष्टं महेश्वरेच्छामिष्यक्रिरिति ।

§ ७१. स्यान्मतम्—प्राणिनामदृष्टं पूर्वैश्वरेच्छानिमित्तकं^{१०} तदभिध्यक्तिश्च तत्पूर्वमावयदृष्टनिमित्तकसदृश्यं तददृष्टं पूर्वैश्वरेच्छानिमित्तकमित्यनाविरिधं कार्यकारणभावेन प्राणिगत्याऽदृष्टैश्वरेच्छामिष्यक्तयोः

उपायसे मुक्त होते हैं उनके इच्छाका अभाव है, न कि उनकी तरह ईश्वरके उस इच्छाका अभाव सम्भवित है, तो हम पूछते हैं कि वह महेश्वरकी इच्छाशक्ति अभिव्यक्त (प्रकट) है या अनभिव्यक्त (अप्रकट) ? अभिव्यक्त तो वह बन नहीं सकती; क्योंकि उसे अभिव्यक्त करनेवाला नहीं है। महेश्वरका जो ज्ञान है वही उसका अभिव्यक्तज्ञ है, यह कहें तो वह ठीक नहीं, क्योंकि महेश्वरका ज्ञान सदैव विद्यमान रहनेसे उसकी इच्छा भी सदैव अभिव्यक्त रहेगी, लेकिन ऐसा नहीं है—महेश्वरकी इच्छा सदैव अभिव्यक्त स्वीकार नहीं की गई है क्योंकि वह जब कभी होती है। अन्यथा "सौ-सौ वर्षके अन्तमें महेश्वरकी इच्छा उत्पन्न होती है" इस सिद्धान्तका विरोध आएगा।

यदि शरीरादिको भोगनेवाले प्राणियोंका अदृष्ट (पुरुष और पाप) उस इच्छाका अभिव्यक्त है, यह मानें तो वह अदृष्ट किससे उत्पन्न होता है ? ईश्वरकी इच्छारूप निमित्तकारणसे अथवा किसी अन्य निमित्तकारणसे ? पहले पक्षमें अन्योन्यान्नय दोष है। वह इस प्रकारसे है—जब महेश्वरकी इच्छाकी अभिव्यक्ति हो जाय तब प्राणियोंका अदृष्ट उत्पन्न हो और जब प्राणियोंका अदृष्ट उत्पन्न हो जाय तब महेश्वरकी इच्छाकी अभिव्यक्ति हो, इस तरह दोनों एक-दूसरेके आभित होनेसे किसी एककी भी सिद्धि नहीं हो सकेगी।

§ ७२. शङ्का—प्राणियोंका अदृष्ट पूर्व ईश्वरेच्छासे उत्पन्न होता है और उस ईश्वरेच्छाकी अभिव्यक्ति उससे पूर्ववर्ती प्राणियोंके अदृष्टसे होती है तथा वह भी अदृष्ट पूर्व ईश्वरेच्छासे उत्पन्न होता है, इस प्रकार प्राणियोंके अदृष्ट और ईश्वर-

१ सोपायमुक्तवत् । २ इच्छाया अभावः । ३ महेश्वरज्ञानस्य । ४ ईश्वरेच्छायाः । ५ अनित्यत्वात् । ६ कादाचित्कत्वामावे ।

१ द 'निमुक्तस्य' । २ द 'च' नास्ति । ३ द 'अभि' । ४ द 'स' 'ज्ञानमेव' । ५ द 'ज्ञावा' । ६ द 'मित्तम्' ।

सम्पत्तिस्त्वतो न परस्परभय दोषो^१ बीजाङ्गु रसम्पत्तिवदिति; तदनुपपन्नम्; एकानेकप्राण्यदृष्टनिमित्तत्व-
विकल्पद्वयानतिक्रमात् । सा हीम्नरेच्छाभिन्नक्रियार्थेकप्राण्यदृष्टनिमित्ता तदा तन्मोग्यकायादिकार्योत्पत्ता-
देव निमित्तं स्यात् न सकलप्राण्युपभोग्यकायादिकार्योत्पत्तौ, तथा च सकृदनेकप्राण्युपभोग्यकायादि-
कार्योपपत्तिर्न स्यात् । यदि पुनरनेकप्राण्यदृष्टनिमित्ता तदा तस्या^२ नानास्वभावप्रसङ्गः, नानाकाया-
दिकार्यकरत्वात् । न ह्येकप्राण्युपभोग्यकायादिनिमित्तेनैकेन स्वभावेन हीम्नरेच्छाऽभिन्नयुक्ता नानाप्राण्युप-
भोग्यकायादिकार्यकरत्वासम्भवात्, अतिप्रसङ्गात् । यदि पुनस्तदृश एवैकस्वभावो नानाप्राण्यदृष्टनिमित्तो
वेन नानाप्राण्युपभोग्यकायादिकार्याणां नानाप्रकाराणामीम्नरेच्छा निमित्तकारणं भवतीति मतम्,
तदा न किञ्चिदनेकस्वभावं वस्तु सिद्ध्येत् । विचित्रकार्यकरत्वेकस्वभावादेव भावादिचित्रकार्योत्पत्तिषट-
मात् । तथा च घटादिरपि रूपरसगन्धस्पर्शाद्यनेकस्वभावाभावेऽपि रूपादिज्ञानमनेकं कार्यं कुर्वीत ।
शक्यं हि वस्तु तादृगेकस्वभावो घटादेर्येन चक्षुराद्यनेकसामग्रीसंनिधानादनेकरूपादिज्ञानजनन-
मित्तं भवेदिति कुतः पदार्थनानात्वव्यवस्था ? प्रत्ययनानात्वस्यापि पदार्थैकत्वेऽपि भावाविरोधात् ।

रेच्छाकी अभिव्यक्तिकी कार्यकारणभावरूप अनादि संतति—परम्परा है, जैसे बीज
और अङ्कुरकी परम्परा । अतः उपयुक्त अन्योन्याभय दोष नहीं है ?

उत्पादन—यह भी युक्ति-युक्त नहीं है; क्योंकि उसमें दो विकल्प पैदा होते हैं—
वह महेवररेच्छा एक प्राणीके अदृष्टसे अभिव्यक्त होती है या अनेक प्राणियोंके
अदृष्टसे ? यदि वह महेवररेच्छा एक प्राणीके अदृष्टसे अभिव्यक्त होती है तो उस
प्राणीके भोगनेमें आनेवाले शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें ही वह महेवररेच्छा कारण
हो सकेगी, समस्त प्राणियोंके उपभोगमें आनेवाले शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें नहीं,
और ऐसी हालतमें एक-साथ अनेक प्राणियोंके उपभोग-योग्य शरीरादिक कार्योंकी उप-
पत्ति नहीं हो सकेगी । अगर वह महेवररेच्छा अनेक प्राणियोंके अदृष्टसे अभिव्यक्त
होती है तो उसे नानास्वभाव मानना पड़ेगा । क्योंकि उसके द्वारा नानाशरीरादिक
कार्य किये जाते हैं । प्रकट है कि एक प्राणीके उपभोगमें आनेवाले शरीरादिकोंमें
कारणीभूत एकस्वभावसे अभिव्यक्त हुई ईश्वरेच्छा नानाप्राणियोंके उपभोगमें आने-
वाले शरीरादिक कार्योंके करनेमें समर्थ नहीं है, अन्यथा अतिप्रसंग दोष आयेगा अर्थात्
कोई नियमित व्यवस्था नहीं बन सकेगी । यदि कहा जाय कि वैसा एक स्वभाव नाना
प्राणियोंके अदृष्टसे ईश्वरेच्छाके होता है जिससे ईश्वरेच्छा नाना प्राणियोंके उपभोगमें
आनेवाले नाना प्रकारके शरीरादिक कार्योंमें निमित्तकारण हो जाती है तो फिर कोई
भी वस्तु अनेकस्वभाववाली सिद्ध नहीं हो सकेगी, अनेक प्रकारके कार्योंको करनेवाले
एकस्वभाववान् पदार्थसे ही अनेक तरहके कार्य उत्पन्न हो जायेंगे । और इसीलिये
घटादिक भी रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि अनेक स्वाभावोंके बिना भी रूपादिक
अनेक ज्ञानोंको उत्पन्न कर देंगे । हम कह सकते हैं कि 'घटादिकोंके वैसा एक
स्वभाव है जिससे वे चक्षुरिन्द्रिय आदि सामग्री मिलानेसे अनेक रूपादिज्ञानोंको उत्पन्न
करनेमें निमित्तकारण हो जाते हैं ।' इस तरह नाना पदार्थ कैसे व्यवस्थित हो सकेंगे ?

१ ईश्वरेच्छायाः ।

२ मु 'परस्परभयदोषो' ।

न हि द्रव्यभेदः पदार्थो^१ नानागुणादिप्रत्ययविशेषजननैकस्वभावा विरुद्ध्यते । यदि पुनः प्रत्ययविशेषादिकार्यभेदाद्द्रव्यगुणादिपदार्थनानात्वं व्यवस्थाप्यते तदा महेश्वरेच्छायाः सकृदनेकग्रन्थुपभोग-योग्यकथादिकार्यनानात्वाच्चानास्वभावत्वं कथमिष न सिद्ध्येत् ।

§ ७४. यदि पुनरीश्वरेच्छाया नानासहकारिण एव नानास्वभावाः, 'तद्द्रव्यतिरेकेण भाव-त्वं' स्वभावा^२योगादिति मतम्, तदा स्वभावतद्गतोर्मेदकान्ताभ्युपगमः^३ स्यात् । तस्मिन्नेव स्वभाव-त[द्]भावविशेषः^४ सहाविन्ध्यवदापनीपद्येत । प्रत्यासत्तिविशेषाच्चैवमिति चेत्, कः पुनरसौ प्रत्यासत्ति-विशेषः ? समवायिनां सहकारिणां समवायोऽसमवायिनां कार्यकारणसमवायः^५ कार्यकारणैककार्यसम-

अर्थात् नहीं हो सकते हैं । तात्पर्य यह कि यदि उपर्युक्त प्रकारसे स्वभाववाद स्वीकार किया जाय तो पदार्थ नाना नहीं बन सकेंगे, नाना स्वभावोंसे युक्त एक ही पदार्थ मानना पर्याप्त है । जो नाना प्रत्यय होते हैं वे एक पदार्थके मानने में भी अविरोध हैं—बन जाते हैं । निःसन्देह गुणकर्मादि अनेक प्रत्ययविशेषोंको उत्पन्न करनेवाले एक-स्वभावसे युक्त एक द्रव्यपदार्थ माना जा सकता है और उसमें कोई विरोध नहीं आ सकता । यदि प्रत्ययविशेष आदि कार्योंके भेदसे द्रव्य, गुणादिक पदार्थोंको नाना सिद्ध करें तो एक-साथ अनेक जीवोंके उपभोगमें आनेवाले शरीरादिक कार्योंके भी नाना होनेसे महेश्वरकी इच्छा भी नानास्वभाववाली क्यों सिद्ध न हो जायगी ? अपितु हो जायगी ।

§ ७४. अगर कहें कि 'ईश्वरेच्छाके नाना सहकारी हैं वे ही उसके नाना स्वभाव हैं, उनके अतिरिक्त पदार्थका और कोई स्वभाव नहीं है, तो स्वभाव और स्वभाववान्में सर्वथा भेद स्वीकार कर लिया जान पड़ता है और उसके स्वीकार करनेपर उनमें स्वभाव और स्वभाववान्का व्यवहार नहीं बन सकेगा, जैसे सहाचल और विन्ध्याचलमें स्वभाव और स्वभाववान्का व्यवहार नहीं है ।

वैशेषिक—बात यह है कि महेश्वरेच्छा और सहकारियोंमें सम्बन्ध-विशेष है । अतः उससे उनमें स्वभाव और स्वभाववान्का व्यवहार बन जायगा, किन्तु सहाचल एवं विन्ध्याचलमें वह सम्बन्धविशेष नहीं है, इसलिये उनमें स्वभाव और स्वभाव-वान्का व्यवहार नहीं माना जाता ?

जैन—अच्छा तो यह बतलायें, वह सम्बन्धविशेष कौन-सा है ?

वैशेषिक—मुनिये, हम बतलाते हैं—महेश्वरेच्छाके जो सहकारी कारण हैं वे तीन प्रकारके हैं—१ समवायिकारण, २ असमवायिकारण, और ३ निमित्तकारण । इनमें जो समवायिकारणरूप सहकारी कारण है उसका तो महेश्वरेच्छाके साथ समवायसम्बन्ध

१ सहकारिव्यतिरेकेण । २ पदार्थस्य । ३ नानास्वभावायोगात् । ४ स्वभाव-स्वभाववद्भाव-विशेषः । ५ कार्येण सह एकस्मिन्नर्थे समवायः कार्यैकार्थसमवायः, यथा कार्येण पटेन सह तन्तुसंयोगस्य तन्तुषु समवायः, यथा वा कार्येण घटेन सह कपालयवद्वर्षयोगस्य कपालद्वये समवायः ।

१ इ 'मेकपदार्थो' । २ इ 'भ्युपगतः' । ३ इ 'तर्हि' पाठो नास्ति ।

बाधो' वा निमित्तकारणानां तु कार्योत्पत्तावपेक्षा कर्तृसमवायिनी कर्मसमवायिनी वाऽपेक्षमायता प्रत्यासत्तिरिति चेत्, 'तर्हीरवरो दिक्काक्षाकाशादीनि च सर्वकार्यान्वामुत्पादककारणस्वभावत्वं प्रतिपञ्चेत्, तस्य तेषां च तदुत्पत्तौ निमित्तकारणत्वात् । तथा सकलप्राणवृद्धानां कार्यादिकार्य-समवाय्यसमवायिकारणानां' च महेश्वरस्वभावत्वं दुर्निवारम्, कार्यादिकार्योत्पत्तौ तत्सहकारित्व-सिद्धिरिति सर्वमसमञ्जसमासज्येत, नानास्वभावैकेश्वरतत्त्वसिद्धेः । तथा च परमब्रह्मेश्वर इति नाममात्रं निघोत्, परमब्रह्मण एवैकस्य नानास्वभावस्य व्यवस्थितेः ।

है क्योंकि महेश्वरेच्छा गुण है और महेश्वर गुणी है और गुण गुणीमें समवाय सम्बन्ध होता है । और जो असमवायिकारणरूप सहकारीकारण है उनका महेश्वरेच्छाके साथ १ कार्यकारणसमवाय और २ कार्यकारणैकार्यसमवाय सम्बन्ध है । तथा जो निमित्तकारणरूप सहकारीकारण है उनका उसके साथ कार्यकी उत्पत्तिमें निमित्तकारणोंकी कर्तृसमवायिनी (कर्तामें समवायसम्बन्धसे रहनेवाली अपेक्षा और कर्मसमवायिनी (कर्ममें समवायसे रहनेवाली) अपेक्षारूप सम्बन्ध है और इसलिये महेश्वरेच्छा तथा सहकारियोंमें भेद होते हुए भी उक्त सम्बन्धोंसे स्वभाव और स्वभावानुका व्यवहार बन जाता है ।

जैन—इस तरह तो ईश्वर, दिशा, काल और आकाशादिक भी सभी कार्योंके स्वभाव हो जायेंगे, क्योंकि ईश्वर और दिगादिक उन सभी कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण पड़ते हैं । इसके अलावा, समस्त प्राणियोंके अदृष्ट और शरीरादिकार्योंके समस्त समवाय एवं असमवायिकारण महेश्वरके स्वभाव हो जायेंगे; क्योंकि वे सब भी शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें महेश्वरेच्छा अथवा महेश्वरके सहकारीकारण हैं और इस तरह सब अव्यवस्थित (गढ़-बढ़) हो जायगा । कारण, नानास्वभावोंवाला एक ईश्वरतत्त्व ही सिद्ध होगा । तात्पर्य यह कि जो विभिन्न स्वभावोंको लिये हुए विभिन्न पदार्थ उपलब्ध हो रहे हैं वे कोई भी नहीं बन सकेंगे और ऐसी दशामें वेदान्तियोंके परमब्रह्म और आपके ईश्वरमें नाममात्रका भेद रहेगा, क्योंकि वेदान्ती भी नानास्वभावोंसे युक्त एक परमब्रह्मकी ही सिद्धि करते हैं ।

१ कार्यकारणेन सह एकस्मिन्नर्थे समवायः कार्यकारणैकार्यसमवायः, यथा कार्यस्य षट्कस्य कारणं षट्: तेन सह तन्तुरूपस्य तन्तुषु समवायः । यथा वा, कार्यस्य षट्कस्य कारणं षट्: तेन (बटेन) सह कपालरूपस्य कपालयोः समवायः । २ यस्मिन् समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम्, यथा षट् प्रति तन्तवः, षट् प्रति वा कपाले । तथा कार्येण कारणेन वा सह एकस्मिन्नर्थे समवेतं सत् यत्कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम्, यथा तन्तुसंयोगः षट्स्य, तन्तुरूपं षट्कस्य वा । कपालद्वयसंयोगो वा षट्स्य, कपालरूपं षट्कस्य चासमवायिकारणम् । कार्यैकार्यप्रत्यासत्त्या कारणैकार्यप्रत्यासत्त्या चासमवायिकारणं द्विधा भवतीति भावः । एतदुभयकारणमिदं यत्कारणं तन्निमित्तकारणम्, यथा षट्स्य तुरीयेमादि, षट्स्य च दण्डचक्रादिकमिति ।

१ अ 'तर्हि' नास्ति ।

§ ७५. स्वाम्भवत्—कथमेकं ब्रह्म नानास्वभावयोगि भावान्तराभावे भवेत्, भावान्तरा-
भावेन प्रत्यासत्तिविशिष्टानां स्वभावत्वात् ? इति; तदप्यपेक्षन्; भावान्तराणां स्वभावत्वे कस्य-
चिदेकैव स्वभावेन प्रत्यासत्तिविशेषैव प्रतिज्ञायमाने नानात्वविरोधात् । प्रत्यासत्तिविशेषैर्नानास्वभा-
वैस्तेषां स्वभावत्वात्मानत्वे तेऽपि प्रत्यासत्तिविशेषाः स्वभावास्तद्वृत्तोऽपरैः प्रत्यासत्तिविशेषाभ्यैः स्व-
भावैर्भवेयुरित्यनवस्थाप्रसङ्गात् । सुतूरमपि गत्वा स्वभाववतः स्वभावानां स्वभावान्तरनिरपेक्षत्वे
प्रथमेऽपि स्वभावाः स्वभावान्तरनिरपेक्षाः प्रसज्येरन् । तथा च सर्वे सर्वस्य स्वभावा इति स्वभावस-
ङ्कर^१प्रसङ्गः । ^२‘तं परिक्रिहीर्षता’ न स्वभावतद्वृत्तोर्भेदैकान्तोऽभ्युपगन्तव्यः । तदभेदैकान्ते च
स्वभावानां तद्वृत्ति सर्वात्मनाऽनुप्रवेशात्तदेवैकं तत्त्वं परमब्रह्मेति निगद्यमानं न प्रमाद्यत्किञ्च^३ स्यात् ।
तदप्यनिष्कृता स्वभावतद्वृत्तोः कथञ्चित्तादात्म्यमेधितव्यम् । तथा चेश्वरेच्छाया नानास्वभावाः कथ-
ञ्चित्तादात्म्यमनुभवन्तोऽनेकान्तात्मिकाभीरवरेच्छां साधयेयुः । तामप्यनिष्कृतैकस्वभावेश्वरेच्छां प्रति-

§ ७६. वैशेषिक—वेदान्तियोंके यहाँ ब्रह्मसे अतिरिक्त कोई पदार्थान्तर—दूसरा
पदार्थ ही नहीं है, अतएव एक परमब्रह्म नानास्वभावोंसे युक्त कैसे हो सकता है,
क्योंकि सम्बन्धविशेषसे सम्बद्ध पदार्थान्तरोंको ही हमारे यहाँ स्वभाव कहा गया है ?

जैन—यह भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि पदार्थान्तरोंको आप किसीका स्वभाव
सम्बन्धविशेषरूप एक स्वभावसे स्वीकार करेंगे और उस हालतमें पदार्थान्तरोंमें नाना-
पना नहीं रहेगा—वे सब एक होजायेंगे ।

वैशेषिक—अनेकसम्बन्धविशेषरूप नानास्वभावोंसे पदार्थान्तर स्वभाव हैं और
इसलिये उनमें नानापना बन जाता है उसमें कोई विरोध नहीं है ।

जैन—तो फिर वे सम्बन्धविशेषरूप स्वभाव अन्य सम्बन्धविशेषरूप स्वभावोंमें
अपने स्वभाववान्के स्वभाव कहे जायेंगे और इस तरह अनवस्थादोष आयेगा । बहुत
दूर जाकर भी यदि उस स्वभाववालेके स्वभावोंको अन्यस्वभावोंकी अपेक्षाके बिना
मानें तो पहले स्वभावोंको भी अन्यस्वभावोंकी अपेक्षासे रहित मानना चाहिये और
ऐसी दशामें सब समीके स्वभाव बन जायेंगे, इस प्रकार स्वभावोंका सांकर्य हो जायगा ।
तात्पर्य यह कि जिस किसीके स्वभाव जिस किसीके हो जायेंगे, अतएव इस दोषको
यदि दूर करना चाहते हैं तो स्वभाव और स्वभाववान्में सर्वथा भेद स्वीकार नहीं करना
चाहिये । और यदि उनमें सर्वथा अभेद मानें तो स्वभाव स्वभाववान्में प्रविष्ट होजानेसे
वही एक ‘ब्रह्म’ नामका तत्त्व सिद्ध होगा, ऐसा कहनेमें प्रमाणसे कुछ विरोध भी नहीं
आता । और अगर सर्वथा अभेद भी नहीं मानना चाहते हैं तो स्वभाव और स्वभाव-
वान्में कथञ्चित् तादात्म्य (भेदाभेद) मानिये । और उस दशामें ईश्वरेच्छाके स्वीकृत
नाना स्वभावोंका उसके साथ जब तादात्म्य होगा तो वे स्वभाव ईश्वरेच्छाको अनेक-

पत्स्या । सा चैकेन प्रायसरूपेण अभिव्यक्ता तदेकप्रायस्युपभोगयोग्यमेव कार्यादिकार्यं कुर्वात् । ततो न सकृदनेककार्यादिकार्योत्पत्तिरिति न प्रायसरूपेण निमित्तेश्वरेच्छाऽभिव्यक्तिः सिद्ध्येत् । एतेन पदार्थान्तरनिमित्ताऽपीश्वरेच्छाऽभिव्यक्तिरपास्ता ।

§ ७१. 'स्यान्मतम्—महेश्वरेच्छाऽनभिव्यक्त्यैव कार्यजन्मनि निमित्तम्, कर्मनिबन्धनात्मा एवेच्छायाः क्वचित् अभिव्यक्ताया निमित्तत्वदर्शनात्, तदिच्छायाः कर्मनिमित्तत्वाभावादिति मतम् ; तदप्यसम्बद्धम् ; कस्यापि चिच्छायाः सर्वथाऽनभिव्यक्तायाः क्वचित् कार्यं क्रियाहेतुत्वासिद्धेरज्जन्तुवत् । कर्मानाये चेच्छायाः सर्वथाऽनुपपत्तेः । तथा हि—विचाराध्यास्तितः पुरुषविशेषो नेच्छावान् निःकर्मत्वात्, यो यो निःकर्मा स स नेच्छावान्, यथा मुक्तात्मा, निःकर्मा चायम्, तस्माच्चेच्छावानिति नेश्वरस्वेच्छासम्भवः । तदभावे च न प्रयत्नः स्यात्, तस्येच्छापूर्वकत्वात् तदभावे भावविरोधादिति ।

न्तात्मक सिद्ध करेंगे; क्योंकि नानास्वभाव ईश्वरेच्छासे कथंचित् अभिन्न हैं । और इसलिये ईश्वरेच्छा भी नानात्मक सिद्ध होगी । यदि अनेकान्तात्मक ईश्वरेच्छाको भी नहीं मानना चाहते हैं तो एकत्वभाववाली ईश्वरेच्छा स्वीकार करिये । सो वह ईश्वरेच्छा यदि एक प्राणीके अहङ्गसे अभिव्यक्त होती है तो वह उसी एक प्राणीके उपभोगमें आने योग्य ही शरीरादिकार्यको उत्पन्न करेगी, उससे अनेक प्राणियोंके उपभोगमें आने योग्य शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, इस प्रकार ईश्वरेच्छाकी प्राणियोंके अहङ्गसे अभिव्यक्ति नहीं बनती । इस उपरोक्त विवेचनसे पदार्थान्तरके निमित्तसे ईश्वरेच्छाकी अभिव्यक्ति मानना भी निरस्त होजाता है, क्योंकि पदार्थान्तरमें भी उपर्युक्त प्रकारकी आपत्तियाँ आती हैं ।

§ ७२. वैशेषिक—बात यह है कि महेश्वरेच्छा अनभिव्यक्त होकर ही कार्योत्पत्तिमें निमित्त होती है । कारण, जो इच्छा कर्मजन्य होती है वही किसी कार्यकी उत्पत्तिमें अभिव्यक्त होकर निमित्तकारण देखी जाती है और महेश्वरकी इच्छा कर्मजन्य नहीं है । अतः उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—उक्त कथन भी संगत नहीं है; क्योंकि कोई भी इच्छा क्यों न हो, यदि वह सर्वथा अनभिव्यक्त है तो अज्ञप्राणीकी तरह वह किसी भी कार्यमें क्रियोत्पादक नहीं हो सकती है । दूसरी बात यह है, कि महेश्वरके कर्मके अभावमें इच्छा सर्वथा अनुपपन्न है—किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं हो सकती है । वह इस प्रकारसे है—विचारकोटिमें स्थित पुरुषविशेष इच्छावान् नहीं है क्योंकि कर्मरहित है, जो जो कर्मरहित होता है वह वह इच्छावान् नहीं होता, जैसे मुक्त जीव और कर्मरहित विचारकोटिमें स्थित पुरुषविशेष है, इस कारण इच्छारहित है, इस प्रकार महेश्वरके इच्छा सर्वथा असम्भव है । और जब इच्छा असम्भव है तो प्रयत्न भी नहीं बन

कुक्षीष्णप्रयत्नमात्रादीरवशो निमित्तं कायादिकार्योत्पत्तौ कुम्भाद्युत्पत्तौ कुम्भकारवदिति न व्यवतिष्ठते ।

§ ७०. स्यादाकृतं ते—'विवादापहः पुरुषविशेषः प्रकृष्टज्ञानयोगी सदैवैश्वर्ययोगित्वात्, वस्तु न प्रकृष्टज्ञानयोगी नासौ सदैवैश्वर्ययोगी, यथा संसारी मुक्तश्च, सदैवैश्वर्ययोगी च भगवान्, तस्मात्प्रकृष्टज्ञानयोगी सिद्धः । स च प्राणिनां भोगभूतये कायादिकार्योत्पत्तौ सिद्धान्तवान् प्रकृष्टज्ञान-योगित्वात्, वस्तु न तथा स न प्रकृष्टज्ञानयोगी, तथा संसारी मुक्तश्च, प्रकृष्टज्ञानयोगी चावन्, तस्माद्यथेति तस्येष्ट्यावत्त्वसिद्धिः । तथा च प्रयत्नवानसौ सिद्धान्तत्वात्, यो यत्र सिद्धान्तवान्, स तत्र प्रयत्नवान् इष्टः, यथा घटोत्पत्तौ कुम्भाकारः, सिद्धान्तवांश्च तनुकनखमुचनदौ भगवान्, तस्मात्प्रय-त्नवानिति ज्ञानेष्ट्याप्रयत्नवत्त्वसिद्धिः । निःकर्मणोऽपि सदाशिवस्याशरीरस्यापि तन्मादिकार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वसिद्धेर्मोक्षमार्गप्रणीतावपि तत्कारणत्वसिद्धिः, बाधकामावादिता ।

§ ७१. तदेतदप्यसमजसम् : सर्वथा निःकर्मणः कस्यचिदैश्वर्यविरोधात् । तथा हि—विवा-दाप्यासितः पुरुषो नैश्वर्ययोगी निःकर्मत्वात्, यो यो निःकर्मा स स नैश्वर्ययोगी, यथा मुक्तात्मा, निःकर्मा चाप्य, तस्माच्चैश्वर्ययोगी । नन्वेनोमलैरेवास्तृष्टत्वादनविद्योगजधर्मेण योगादीश्वरस्य

सकता है क्योंकि वह इच्छापूर्वक होता है । और इसलिये जो यह कहा था कि 'बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंसे ईश्वर शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण होता है, जैसे घटादिककी उत्पत्तिमें कुम्हार' वह सिद्ध नहीं होता ।

§ ७७. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि विचारकोटिमें स्थित पुरुषविशेष उत्कृष्ट ज्ञानसे सम्पन्न है क्योंकि वह सदैव ऐश्वर्यसे युक्त है, जो उत्कृष्टज्ञानसे सम्पन्न नहीं है वह सदैव ऐश्वर्यसे युक्त भी नहीं है, जैसे संसारी और मुक्त । सदैव ऐश्वर्यसे युक्त भगवान् हैं, इस कारण उत्कृष्टज्ञानसे सम्पन्न हैं । तथा, भगवान् जीवोंके भोगों और विभूतियोंके लिये अथवा भोगानुभवके लिए शरीरादिक कार्योकी उत्पत्तिमें इच्छावान् हैं क्योंकि उत्कृष्टज्ञानसे युक्त हैं जो उक्त प्रकारकी इच्छावाला नहीं है वह उत्कृष्ट ज्ञानसे युक्त नहीं है, जैसे संसारी और मुक्त । और उत्कृष्ट ज्ञानसे युक्त भगवान् हैं, इसलिये उक्त प्रकारकी इच्छावान् हैं । इस तरह ईश्वरके इच्छा सिद्ध होती है । और वह प्रयत्न-वान् है क्योंकि सृष्टिकी इच्छावान् है जो जिस कार्यमें इच्छावान् होता है वह उस कार्यमें प्रयत्नवान् होता है, जैसे घटकी उत्पत्तिमें कुम्हार और शरीरादिककी उत्पत्तिमें इच्छा-वान् भगवान् हैं, इस कारण प्रयत्नवान् हैं । इस प्रकार ईश्वरके ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न तीनों सिद्ध हैं, अतएव अशरीरी और कर्मरहित होनेपर भी महेश्वर शरीरादिकी उत्पत्ति तथा मोक्षमार्गके प्रणयनमें निमित्तकारण अच्छी तरह सिद्ध है, उसमें कोई बाधा नहीं है ?

§ ७८. जैन—यह कथन भी अयुक्त है, क्योंकि जो सर्वथा कर्मरहित है उसके ऐश्वर्य नहीं बन सकता है । इसका सुलासा इस प्रकार है—विवादस्थ पुरुष ऐश्वर्ययुक्त नहीं है, क्योंकि कर्मरहित है, जो जो कर्मरहित होता है वह वह ऐश्वर्ययुक्त नहीं होता है, जैसे मुक्त जीव । और कर्मरहित ईश्वर है, इस कारण ऐश्वर्ययुक्त नहीं है ।

वैशेषिक—ईश्वर पापमलसे ही असृष्ट—रहित है, अनादिव्योगजधर्मसे तो वह

निःकर्मत्वमसिद्धमिति चेत्, न तर्हि सदासुक्रौज्जो, धर्माधर्मव्यापेय मुक्तिप्रसिद्धे । शश्वत्त्वैश्वर्यकर्म-
विपाकाश्वैरपरावृत्त्यादनादियोगजधर्मसम्बन्धेऽपि जीवन्मुक्तेरविरोध एव, वैराग्यैश्वर्यज्ञान-
सम्बन्धेऽपि तदविरोधवदिति चेत्, तर्हि परमार्थतो मुक्तासुक्रस्वभावता महेश्वरस्याभ्युपगता स्यात्,
तथा ज्ञानेकान्तसिद्धिं दुर्निवारा । एतेनानादिवुद्धिमन्त्रिमित्वा 'योगादीश्वरस्य धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्य-
योगात्' शश्वत्त्वैश्वर्यकर्मविपाकाश्वैरपरावृत्त्याच्च सदैव मुक्तत्वं सदैवैश्वर्यत्वं ब्रूयादो नैकान्तम-
भ्यनुजानातीति निवेदितं प्रतिपत्तव्यम् । कथञ्चिन्मुक्तत्वस्य कथञ्चिदमुक्तत्वस्य च प्रसिद्धेः । ततो-
ऽनेकान्तात्मकत्वप्रसङ्गपरिजिहीर्षुषा सर्वथा मुक्त एवैश्वरः प्रचक्रव्यः । तथा च सर्वथा निःकर्मत्वं
तस्योदरीकर्तव्यमिति नासिद्धं साधनम् । नाप्यनैकान्तिकम्, विपक्षे वृत्त्यभावात्^१ । कश्चिदैश्वर्ययो-
गिनि 'त्रिश्वरेश्वरेश्चादौ सर्वथा निःकर्मत्वस्य वृत्त्यसिद्धेः । तत एव न विरुद्धः, नापि कात्यायनवाच-

युक्त है । अतः निःकर्मत्व (कर्मरहितपना) हेतु असिद्ध है ?

जैन—यदि आप ईश्वरको अनादियोगजधर्मसे युक्त मानते हैं तो फिर वह सदा-
मुक्त नहीं ठहरेगा, क्योंकि धर्म और अधर्मके सर्वथा नाशसे ही मुक्ति मानी गई है ।

वैशेषिक—ईश्वर क्लेश, कर्म (पुण्य-पापादि), विपाक और आशय इनसे ही
सदा रहित है । अतः उसके अनादियोगजधर्मका सम्बन्ध रहनेपर भी जीवन्मुक्तिका कोई
विरोध नहीं है, जैसे वैराग्य, ऐश्वर्य और ज्ञानका सम्बन्ध होनेपर भी जीवन्मुक्तिका
विरोध नहीं है ?

जैन—यदि आप उक्त प्रकारसे ईश्वरके जीवन्मुक्तिका समर्थन करते हैं तो उसको
वास्तविक मुक्त और अमुक्त दोनों स्वभाववाला स्वीकार करना पड़ेगा और उस हासतमें
हमारे अनेकान्तकी सिद्धि अनिवार्य रूपसे मानना पड़ेगी । तात्पर्य यह कि ईश्वरको
क्लेशादिसे रहित माननेसे मुक्त और अनादियोगजधर्मका सम्बन्ध स्वीकार करनेसे
अमुक्त दोनोंरूप स्वीकार करना पड़ेगा और तब 'सदा ही वह मुक्त है' इस सिद्धान्तका
विरोध अवश्य आवेगा ।

इस उपर्युक्त कथनसे जो ईश्वरके अनादिवुद्धिमन्त्रिमित्तकारणतासे तथा धर्म, ज्ञान,
वैराग्य, ऐश्वर्यके सम्बन्धसे और सदा क्लेश, कर्म, विपाक, आशयरहिततासे सदा ही
मुक्तपना तथा सदा ही ईश्वरपना वर्णित करते हैं उनका एकान्त नहीं रहता—अनेकान्तता
प्रसक्त होती है यह प्रतिपादित समझना चाहिये, क्योंकि ईश्वरके कथंचित् मुक्तपना और
कथंचित् अमुक्तपना दोनों स्वभाव सिद्ध होते हैं । अतः इस प्रसक्त हुई अनेकान्तताके
दूर करनेके लिए आपको सर्वथा मुक्त ही ईश्वर कहना चाहिये और तब उसे सर्वथा कर्म-
रहित ही स्वीकार करना चाहिये, अतः हमारा उक्त साधन असिद्ध नहीं है और न अने-
कान्तिक भी है, क्योंकि वह विपक्ष—(ऐश्वर्ययोगी व्यक्ति) में—नहीं रहता है । जो ऐश्वर्य-
सम्पन्न इन्द्रादिक हैं वे सर्वथा कर्मरहित नहीं हैं—उनके कर्म मौजूद हैं । अतएव विरुद्ध

१ द 'वृद्धिमत्वयोगा' । २ द 'योगादीश्वरस्य शश्वत्' । ३ मु वृत्त्यसिद्धेः । ४ द 'विदश-
पत्यादौ' ।

दिष्टम्, पक्षस्य प्रमायेनाबाधनात् । न हि प्रत्यक्षतोऽस्मदादिभिरैश्वर्ययोगी करिष्वक्षिःकर्मोपलब्धते यतः प्रत्यक्षबाधितः पक्षः स्यात् । नाप्यनुमानतस्तत्र सर्वस्यानुमानस्य व्यापकानुपलम्भमेव बाधित-पक्षस्य कालात्ययापदिष्टत्वसाधनात् । नाप्यागमतस्तत्त्वोपलम्भः, तत्र तस्य युक्त्याऽननुगृहीतस्य प्रामाण्यविरोधात् । तदनुप्राप्तिकाया युक्तेरसम्भवादेव युक्त्यनुगृहीतस्यापि न तत्रागमस्य सम्भावना यतः ^१प्रमायेनाबाध्यमानः पक्षो न सिद्ध्येत्, हेतोरेव कालात्ययापदिष्टत्व^२परिहारो न भवेत् । एतेन सत्प्रतिपक्षत्वं साधनस्य निरस्तम्, प्रतिपक्षानुमानस्य निरवयवस्य सम्भवाभावसाधनात् । तदेवमस्मादनुमानादैश्वर्यविरहसाधने महेश्वरस्येष्ट्याप्रयत्नविरहोऽपि साधितः स्याद्धर्मविरहवत् । यथैव हि निःकर्मत्वमैश्वर्यविरहं साधयति तथेष्ट्याप्रयत्नविरहमपि^३, तस्य तेन व्याप्तिरिच्छाः । कस्यचिद्विच्छावतः प्रयत्नवत्तश्च परमैश्वर्ययोगिनोऽपीन्द्रादेर्निःकर्मत्वविरोधसिद्धेः । ज्ञानशक्तिस्तु निःकर्मयोऽपि कस्यांचित् विरुध्यते चेत्तन्नाशवादिभिः कैश्चिद्वैरोधिकसिद्धान्तमभ्युपगच्छन्निर्मुक्ता-

भी नहीं है । न कालात्ययापदिष्ट भी है क्योंकि पक्ष प्रत्यक्षादि किसी भी प्रमाणसे बाधित नहीं है । प्रत्यक्षसे तो वह बाधित है नहीं, क्योंकि हमें ऐसा कोई भी व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता जो ऐश्वर्यसे सम्पन्न हो और कर्मरहित हो । अनुमानसे भी वह बाधित नहीं है, क्योंकि उक्त प्रकारके व्यक्तिको सिद्ध करनेवाले सभी अनुमान, उनके पक्ष व्यापकानुपलम्भसे बाधित होनेके कारण, कालात्ययापदिष्ट हैं । आगमसे भी उक्त प्रकारका व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता, क्योंकि जो आगम युक्तिसे अपुष्ट है वह तो अप्रमाण होनेसे उसका साधक हो नहीं सकता और जो आगम युक्तिसे पुष्ट है वह उक्त पुरुषका साधक सम्भव नहीं है, क्योंकि उसकी पोषक कोई युक्त ही नहीं है । अतः पक्ष प्रमाणसे सर्वथा अबाधित है और इसलिये हेतु कालात्ययापदिष्ट नहीं है । इसी कथनसे हेतुके सत्प्रतिपक्षपनाका भी परिहार होजाता है । कारण, उसका प्रतिपक्षी (विरोधी) निर्दोष अनुमान नहीं है ।

इसप्रकार इस अनुमानसे ईश्वरके ऐश्वर्यका अभाव सिद्ध होजानेपर उसके इच्छा और प्रयत्नका अभाव भी सिद्ध होजाता है, जैसे उसके अनादियोगज धर्मका अभाव सिद्ध है । तात्पर्य यह कि ईश्वरको सर्वथा निष्कर्म माननेपर उसके ऐश्वर्य, इच्छा, प्रयत्न और योगजधर्म इनमेंसे कोई भी सिद्ध नहीं होता । जिसप्रकारकर्म रहितपना नियमसे ईश्वरमें ऐश्वर्यके अभावको सिद्ध करता है उसीप्रकार वह इच्छा और प्रयत्नके अभावको भी सिद्ध करता है क्योंकि उसकी उसके साथ व्याप्ति (अविनाभाव सम्बन्ध) है । इन्द्रादिक इच्छावान् और प्रयत्नवान् हैं तथा उक्तष्ट ऐश्वर्यसे सम्पन्न भी हैं लेकिन उनके कर्मरहितपना नहीं पाया जाता । अतः यह सिद्ध हुआ कि इच्छाशक्ति और प्रयत्नशक्तिका कर्मरहितपनाके साथ विरोध है और इसलिये ईश्वरको सर्वथा कर्मरहित माननेपर उसके न तो इच्छाशक्ति बन सकती है और न प्रयत्नशक्ति । किन्तु ज्ञानशक्ति कर्मरहितके भी बन सकती है, उसका उसके साथ विरोध

सम्भवति चेतनायाः प्रतिज्ञानात् । चेतना च ज्ञानशक्तिरेव न पुनस्तद्व्यतिरिक्ता । “चितिशक्तिरप-
रिचामिन्प्रसितसंक्रमा” दक्षितविषया शुद्धा वा”ऽमन्ता च” [योगदर्शना० १-२] मया कापिलैरु-
पयज्यते तस्याः प्रमाद्यविरोधात् । तथा च महेश्वरस्य कर्मभिरस्पृष्टस्यापि ज्ञानशक्तिरशरीरस्यापि
च मुक्तात्मन इव प्रसिद्धा । तत्प्रसिद्धौ च—

[केवलाया ज्ञानशक्त्या महेश्वरात्कार्योत्पत्त्यभ्युपगमेऽनुमानस्योदाहरणाभावप्रदर्शनम्]

ज्ञानशक्त्यैव निःशेषकार्योत्पत्तौ प्रभुः किल ।

सदेश्वर इति ख्यानेऽनुमानमनिर्दर्शनम् ॥ १३ ॥

§ ७१. न हि तद्विषयकस्यचित्कार्यस्योत्पत्तौ ज्ञानशक्त्यैव प्रभुरुपलब्धो यतो ‘विवादाध्या-
सितः पुरुषो ज्ञानशक्त्यैव सर्वकार्याण्युत्पादयति प्रभुत्वात्’ इत्यनुमानमनुदाहरणं न भवेत् ।

नहीं है, क्योंकि आत्माको चेतन प्रतिपादन करनेवाले किन्हीं वैशेषिक सिद्धान्तके
स्वीकर्ताओंने मुक्तात्मामें भी चेतना (ज्ञानशक्ति) को स्वीकार किया है । और चेतना
ज्ञानशक्ति ही है उससे भिन्न नहीं है अर्थात् ज्ञानशक्तिका नाम ही चेतना है । सांख्य-
दर्शनके अनुयायी श्रीकृष्णद्वैपायनप्रभृति सांख्यविद्वानोंने जो ‘चेतना—चितिशक्तिको
अपरिणामी—धर्म और अवस्थालक्षण परिणामरहित, विषयसंचारहीन (शब्दादिक
विषयोंमें न प्रवर्तनेवाली), बुद्धिद्वारा ज्ञात विषयका अनुभव करनेवाली, शुद्ध (सुख,
दुःख और मोहात्मक अशुद्धिसे रहित) और अनन्त (सर्वथा नाशरहित)’ वर्णित
किया है वह प्रमाणविरुद्ध है—प्रामाणिक नहीं है । अतः महेश्वरके कर्मरहित और
शरीररहित होनेपर भी मुक्तात्माकी तरह उनके ज्ञानशक्ति प्रमाणसे सिद्ध है । और
उसके सिद्ध होजानेपर यह कहा जा सकता है कि—

‘ईश्वर ज्ञानशक्तिके द्वारा ही हमेशा समस्त कार्योंको उत्पन्न करनेमें समर्थ है’ ।

परन्तु यह कहना युक्त नहीं है, क्योंकि अनुमान उदाहरणरहित है । अर्थात्
‘ईश्वर अकेली ज्ञानशक्तिसे ही समस्त कार्योंको उत्पन्न करता है’ इस बातको सिद्ध
करनेके लिये कहे जानेवाले अनुमानमें उक्त बातका समर्थक कोई उदाहरण उपलब्ध
नहीं होता ।’

§ ७२. निस्सन्देह कोई भी व्यक्ति किसी कार्यको ज्ञानशक्तिके द्वारा ही उत्पन्न
करता हुआ उपलब्ध नहीं है जिससे ‘विचारणीय पुरुष ज्ञानशक्तिसे ही समस्त कार्योंको
उत्पन्न करता है क्योंकि प्रभु है—समर्थ है’ यह अनुमान उदाहरणहीन न होता । अपितु
वह उदाहरणहीन है ही ।

§ ८०. ननु साधर्म्योदाहरणमात्रेऽपि वैधर्म्योदाहरणसम्भवाच्चानुवादाहरणमिदमनुमानम् । तथा हि 'वस्तु ज्ञानशक्त्यैव न कार्यमुत्पादयति स न प्रभुः यथा संसारी कर्मपरतन्त्रः' इति वैधर्म्येण निदर्शनं सम्भवत्येवेति न मन्तव्यम् ; साधर्म्योदाहरणविरहेऽप्यनिर्ययाभावाद्यतिरेकव्यवस्थेति विरोधात् । तथा शक्रादेशानिष्ठाप्रयत्नविरोधैः स्वकार्यं कुर्वतः प्रभुत्वेन ध्यमिषात् । न हीन्द्रो ज्ञानशक्त्यैव स्वकार्यं कुरुते, तस्येच्छाप्रयत्नबोरपि भावात् । न चास्य प्रभुत्वमसिद्धम्, प्रभुत्वसामान्यस्य सकलामरविषयस्य स्वातन्त्र्यरक्षणत्वापि सत्त्वात् ।

[जैनानुपगतजिनेश्वरस्योदाहरणप्रदर्शनमप्ययुक्तमिति कथनम्]

८१. प्रतिवादिप्रसिद्धमपि निदर्शनमनूय निराकुर्वन्वाह—

समीहामन्तरेणऽपि यथा वक्ति जिनेश्वरः ।

तथेश्वरोऽपि कार्याणि कुर्यादित्यप्यपेशलम् ॥ १४ ॥

सति धर्मविशेषे हि यीर्थकृत्त्वसमाह्वये ।

ब्रूयाज्जिनेश्वरो मार्गं न ज्ञानादेव केवलात् ॥ १५ ॥

§ ८०. वैशेषिक—यद्यपि उक्त अनुमानमें साधर्म्य उदाहरण नहीं है लेकिन वैधर्म्य उदाहरण मिल सकता है । अतः अनुमान उदाहरणहीन नहीं है । वह इस-प्रकारसे है—'जो ज्ञानशक्तिसे ही कार्य उत्पन्न नहीं करता वह प्रभु—सामर्थ्यवान् नहीं है, जैसे कर्माधीन संसारी' यह वैधर्म्य उदाहरण सम्भव है ?

जैन—उक्त मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि साधर्म्य उदाहरणके बिना अन्वयव्याप्तिका निश्चय नहीं होसकता और अन्वयव्याप्तिका निश्चय हुए बिना व्यतिरेकव्याप्तिका भी निर्णय नहीं होसकता । अतः व्यतिरेकव्याप्तिके निश्चयके बिना उक्त वैधर्म्य उदाहरण कुछ भी कार्यसाधक नहीं है । दूसरी बात यह है कि इन्द्रादिकप्रभु ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंके द्वारा ही अपने कार्योंको करते हुए देखे जाते हैं अतः उक्त हेतु अनैकान्तिक हेत्वाभास है । इन्द्र केवल ज्ञानशक्तिसे ही अपने कार्यको करता है, यह तो कहा ही नहीं जा सकता क्योंकि उसके इच्छा और प्रयत्न भी मौजूद हैं । और प्रभुपना भी उसके असिद्ध नहीं है क्योंकि सभी देवोंमें पाया जानेवाला स्वतन्त्रपना (स्वातन्त्र्य) रूप प्रभुपना भी उसके विद्यमान है । अतः सिद्ध है कि उक्त अनुमान उदाहरणरहित है ।

§ ८१. आगे वैशेषिक जैनोके प्रसिद्ध उदाहरणको प्रस्तुत करते हैं, आचार्य उसका भी निराकरण करते हुए कहते हैं :—

वैशेषिक—जिसप्रकार जिनेश्वर इच्छाके बिना भी भाषण करते हैं—उपदेश देते हैं उसीप्रकार ईश्वर भी इच्छाके बिना शरीरादिक कार्योंको करता है ?

जैन—यह कहना भी युक्ति-संगत नहीं है, क्योंकि जिनेश्वर तीर्थकृत्त्वनामक धर्म-विशेष (तीर्थकरपुण्यकर्मोदय) के होनेपर ही निश्चयसे मोक्षमार्गका उपदेश करते

सिद्धस्यापास्तनिःशेषकर्मणो वागसम्भवात् ।

विना तीर्थकरत्वेन नाम्ना नार्थोपदेशना ॥ १६ ॥

८२. महेश्वरः समीहामन्त्रेणापि प्रयत्नं च ज्ञानशक्त्यैव मोक्षमार्गप्रदायनं दन्वादिकार्यं च कुर्वीत महेश्वरस्यापि, यथा प्रतिवादिप्रसिद्धो जिनेश्वरः प्रवचनोपदेशमिति प्रतिवादिप्रसिद्धमपि निदर्शनमनुमानस्य नोपपद्यते, स्याद्वादिभिः प्रतिज्ञायमानस्य जिनेश्वरस्य ज्ञानशक्त्यैव प्रवचनलक्ष-
णकार्यकरणासिद्धेः^१ । सत्येव तीर्थकरत्वनामपुण्यातिशये दर्शनविशुद्ध्यादिभाषनाविशेषनिबधने समुत्पन्नकेवलज्ञानस्योदयप्राप्ते प्रवचनाख्यतीर्थकरणप्रसिद्धेः । प्रणीत्याशेषकर्मणः सिद्धस्य वाक्-
प्रवृत्तेरसम्भवातीर्थकरत्वनामपुण्यातिशयापाये केवलिनोऽपि वाक्प्रसिद्ध्यसम्भव^२वदिति धर्मविशेष-
विशिष्ट एवोद्यमसंहननशरीरः केवली प्रवचनाख्यतीर्थस्य कर्ता प्रसिद्ध इति कथमसौ निदर्शनं
महेश्वरस्यापि ?—

हैं, वे एकमात्र ज्ञानसे ही उपदेश नहीं करते। यही कारण है कि समस्तकर्मरहित सिद्धों—मुक्त जीवोंके तीर्थकरकर्मका भी अभाव होजानेसे उनकी वचन-प्रवृत्ति न हो सकनेके कारण वे मोक्षमार्गके उपदेशक नहीं माने जाते।

§ ८२. वैशेषिक—हम युक्तिसे सिद्ध करते हैं कि महेश्वर इच्छा और प्रयत्नके विना भी केवल ज्ञानशक्तिसे ही मोक्षमार्गका उपदेश और शरीरादिक कार्य करता है, क्योंकि वह महेश्वर है, जैसे आप जैनोंद्वारा माना गया जिनेश्वर मोक्षमार्गोपदेश एवं तीर्थप्रवर्त्तन कार्य करता है।

जैन—हमारे जिनेश्वरका उदाहरण आपके अनुमानमें लागू नहीं होता, क्योंकि जिनेश्वर केवल ज्ञानशक्तिसे ही मोक्षमार्गका उपदेश और तीर्थप्रवर्त्तन नहीं करते हैं किन्तु दर्शनविशुद्धि आदि सोलह विशेष आध्यात्मिक भावनाओंसे उत्पन्न तीर्थकरनामक पुण्यकर्मका उदय होनेपर और केवलज्ञान (परिपूर्ण ज्ञान) के प्राप्त होजानेपर ही वे मोक्षमार्गोपदेशरूप तीर्थका प्रवर्त्तन करते हैं। और इसीसे जो समस्त कर्मोंसे रहित सिद्ध (मुक्त) परमात्मा हैं उन्हें तीर्थप्रवर्त्तक अथवा मोक्षमार्गोपदेशक नहीं माना गया है क्योंकि उनके तीर्थकरनामा पुण्यकर्मका अभाव (नारा) होजाता है। यद्यपि वे केवली (पूर्ण ज्ञानी) हैं तथापि उनके तीर्थकरकर्मके नारा होजानेसे वचन-प्रवृत्ति सम्भव नहीं है। अतः धर्मविशेषसे विशिष्ट और उत्तम संहननयुक्त शरीरवाले अरहन्त केवली ही मोक्षमार्गोपदेशरूप तीर्थके कर्ता (प्रवर्त्तक) हैं। और इसलिये उनका उदाहरण महेश्वरकी सिद्धिमें कैसे दिया जासकता है? अर्थात् नहीं दिया जा सकता।

तथा धर्मविशेषोऽस्य योगश्च यदि शाश्वतः ।

तदेश्वरस्य देहोऽस्तु योग्यन्तरवदुत्तमः ॥ १७ ॥

८३. यस्य हि धर्मविशेषो योगविशेषश्च 'महर्षेर्बोधिषः प्रसिद्धस्तस्य देहोऽप्युत्तम एवायोगिजनदेहादिशिष्टः प्रसिद्धस्तथा महेश्वरस्यापि देहो नोपमेय भवितव्यम्, तन्मन्त्रेण धर्मविशेषस्य योगविशेषस्य' वाऽनुपपत्तेः 'रैश्वर्यायोगाद्वैराग्यायोगवत्' कुतो जगन्निमित्तकारणत्वं सिद्ध्येष्वजन्तुवन्मुक्तात्मवच्च ?

[ईश्वरावतारवादिमतमाह].

§ ८४. मतान्तरमाहात्म्यं निराकुर्वन्माह—

निग्रहानिग्रहौ देहं स्वं निर्मायान्यदेहिनाम् ।

करोतीश्वर इत्येतन्न परीक्षाधर्मं वचः ॥ १८ ॥

§ ८५. कस्यचिद्दुष्टस्य निग्रहं शिष्टस्य चानुग्रहं करोतीश्वरः प्रभुत्वात्, लोकप्रसिद्धप्रभुवत् ।

इसी प्रकार यदि ईश्वरके शाश्वत धर्मविशेष और शाश्वत योग आप मानें तो अन्य योगियोंकी तरह उसके उत्तम शरीर भी स्वीकार करना चाहिये

§ ८३. प्रसिद्ध है कि जिस महान् ऋषि-योगीके धर्मविशेष और योगविशेष होता है उसके अयोगिजनोंके शरीरोंकी अपेक्षा विशिष्ट और उत्तम शरीर भी होता है। उसी प्रकार महेश्वरका भी शरीर उत्तम होना चाहिए; क्योंकि उत्तम शरीरके बिना धर्मविशेष और योगविशेष ये दोनों ही नहीं बन सकते हैं। जैसे ऐश्वर्यके बिना वैराग्य नहीं बनता है। ऐसी दशामें ईश्वर अन्न प्राणी और मुक्त जीवकी तरह जगतका निमित्तकारण कैसे सिद्ध हो सकता है? तात्पर्य यह कि जिस प्रकार अन्न प्राणी और मुक्त जीव जगतके निमित्तकारण नहीं हैं उसीप्रकार ईश्वर भी जगतका निमित्तकारण सिद्ध नहीं होता।

§ ८४. आचार्य अब दूसरे ईश्वरावतारवादिमतकी आशङ्का करके उसका निराकरण करते हुए कहते हैं:—

'ईश्वर अपने शरीरका निर्माण करके दूसरे देहधारियोंके निग्रह और अनुग्रह—दण्ड और उपकारको करता है' यह ईश्वरावतारवादी कहते हैं किन्तु उनका यह कथन परीक्षायोग्य नहीं है—परीक्षा करनेपर ठहरता नहीं है।

§ ८५. शङ्का—ईश्वर किसी दुष्ट प्राणीको दण्ड और किसी सज्जनका उपकार दोनों करता है, क्योंकि वह प्रभु है—मालिक है, जैसे लोकमें प्रसिद्ध प्रभु। इससे यह नहीं

न चैवं ज्ञानेश्वरसिद्धिः, नानाप्रभुत्वामेकमहाप्रभुत्वत्वदर्शनात् । तथा हि विवादाध्यासिता नानाप्रभु एकमहाप्रभुत्वन्त्रा एव नानाप्रभुत्वात्, वे वे नानाप्रभवस्ते ते अत्रैकमहाप्रभुत्वन्त्रा दृष्टाः, यथा 'सामन्त-महासामन्त-मण्डलिकादय एकचक्रवर्तितन्त्राः, प्रभवश्चैते नानाचक्रवर्तीन्द्रादयः, तस्मादेकमहा-प्रभुत्वन्त्रा एव । योऽसौ महाप्रभुः स महेश्वर इत्येकेश्वरसिद्धिः' । स च स्वदेहनिर्माणकरो'ऽन्यदेहिनां निग्रहानुग्रहकरत्वात्, यो योऽन्यदेहिनां निग्रहानुग्रहकरः' स स स्वदेहनिर्माणकरो ६८; यथा राजा, तथा आचमन्यदेहिनां निग्रहानुग्रहकरः, तस्मात्स्वदेहनिर्माणकर इति सिद्धम् । तथा सति स्वं देहं निर्माणान्यदेहिनां निग्रहानुग्रहौ करोतीश्वर इति केषाम्निचद्वचः; तच्च न परीक्षाचमम्; महेश्वरस्या-शरीरस्य' स्वदेहनिर्माणानुपपत्तेः । तथा हि—

[आचार्यस्तन्निराकरोति]

देहान्तराद्विना तावत्स्वदेहं जनयेद्यदि ।

तदा प्रकृतकार्येऽपि देहाधानमनर्थकम् ॥१६॥

समझना चाहिये कि इस तरह अनेक ईश्वर सिद्ध हो जायेंगे, क्योंकि नाना प्रभु एक महाप्रभुके अधीन देखे जाते हैं । हम सिद्ध करते हैं कि विचारस्थ नाना प्रभु एक महाप्रभुके अधीन हैं क्योंकि नाना प्रभु हैं, जो जो नाना प्रभु होते हैं वे वे इस लोकमें एक महाप्रभुके अधीन देखे जाते हैं । जैसे सामन्त, महासामन्त और मण्डलिक आदि राजागण एक चक्रवर्ति—सम्राट्के अधीन हैं । और ये सभी नाना चक्रवर्ती, इन्द्र आदि प्रभु हैं, इस कारण एक महाप्रभुके अवश्य अधीन हैं । तथा जो महाप्रभु है वह महेश्वर है । इस प्रकार एक ही ईश्वर सिद्ध होता है—अनेक नहीं । और वह अपने शरीरका निर्माणकर्त्ता है क्योंकि वह दूसरे देहधारियोंके निग्रह और अनुग्रहको करता है, जो जो दूसरे देहधारियोंके निग्रह और अनुग्रहको करता है वह वह अपने शरीरका निर्माण-कर्त्ता देखा गया है, जैसे राजा । और दूसरे प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रहको करने-वाला यह महेश्वर है, इसलिये वह अपने शरीरका निर्माणकर्त्ता है । अतः ईश्वर अपने शरीरको रचकर दूसरे प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रह—दण्ड और उपकारको करता है । यह बात भले प्रकार सिद्ध हो जाती है ?

§ समाधान—ईश्वरावतारवादियोंका यह कथन परीक्षाद्वारा युक्तिपूर्ण सिद्ध नहीं होता । कारण, महेश्वर जब स्वयं शरीररहित (अशरीरी) है तब वह अपने शरीरका निर्माण कर्त्ता नहीं बन सकता है । इसी बातको आचार्य आगे बतलाते हैं :—

यदि ईश्वर शरीरान्तर (अन्य शरीर) के बिना अपने शरीरको उत्पन्न करता है तो समस्त प्राणियोंके शरीरादिक कार्योंको उत्पन्न करनेमें भी देहधारण करना व्यर्थ है ।

1 मु 'सामन्तमण्डलिका' । तत्र 'महासामन्त' इति पाठो व्रुटितः । 2 द 'महेश्वरः सिद्धः' । 3 द 'निर्माणं करोति' । 4 द 'नुग्रहं करोति' । 5 द प्रती 'अशरीरस्य' पाठो नास्ति ।

देहान्तरात्स्वदेहस्य विधाने चानवस्थितिः ।

तथा च प्रकृतं कार्यं कुर्यादीशो न जातुचित् ॥२०॥

§ २६. यदि हीरवरो देहान्तराद्विनाऽपि स्वदेहमनुष्मानमात्रादुत्पाद्येत्, तदाऽन्यदेहिनां निग्रहानुग्रहकण्यं कार्यमपि प्रकृतं तथैव जनयेदिति तज्जनने देहाधानमनर्थकं स्यात् । यदि पुनर्देहान्तरादेव स्वदेहं विद्भीत तदा तदपि देहान्तरमन्यस्माद्देहादित्यनवस्थितिः स्यात् । तथा आपरापरदेहनिर्माणं एवोपचीयशक्तिकत्वाच्च कदाचित्प्रकृतं कार्यं कुर्यादीश्वरः । यथैव हि प्रकृतकार्यजननावापूर्वं शरीरमीश्वरो निष्पादयति तथैव तच्छरीरनिष्पादनावापूर्वं शरीरान्तरं निष्पादयेदिति कथमनवस्था विनिवार्येत ? न हि केवाञ्चित्प्राणिनां निग्रहानुग्रहकरत्वात्पूर्वं शरीरमीश्वरस्य प्रयुज्यते^१ ततोऽपि^२ पूर्वं शरीरान्तरप्रसङ्गात् । अनादिशरीरसन्ततिसिद्धेशरीरत्वविरोधात् । न चैकेन निर्माणशरीरेण नानादिदेशवर्तिप्राणिविशेषनिग्रहानुग्रहविधानमीश्वरस्य घटते, यतो युगपत्नानानिर्माण-

और यदि शरीरान्तरसे अपने शरीरको बनाता है तो अनवस्था नामका दोष प्रसक्त होता है । ऐसी हालतमें प्रकृत शरीरादिक कार्योंको ईश्वर कभी नहीं कर सकेगा ।

§ २६. तात्पर्य यह कि ईश्वर अपने शरीरका जो निर्माणकर्ता है वह शरीरान्तरके बिना ही अपने शरीरको निर्माण करता है या शरीरान्तरसे अपने शरीरको बनाता है ? यदि शरीरान्तरके बिना ही वह अपने शरीरको केवल ध्यानमात्र (चिन्तन करने मात्र) से उत्पन्न करता है तो दूसरे प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रहरूप प्रकृत कार्योंको भी ध्यानमात्रसे ही उत्पन्न कर देगा फिर उनकी उत्पत्तिके लिये शरीरधारण करना व्यर्थ है । अगर शरीरान्तरसे ही वह अपने शरीरको बनाता है तो शरीरान्तरको अन्य शरीरसे और उस शरीरको अन्य शरीरसे बनायेगा और ऐसी दशामें अनवस्था आती है । और इसप्रकार दूसरे तीसरे आदि शरीरोंके बनानेमें ही ईश्वरकी शक्ति क्षीण होजानेसे वह कभी भी प्रकृत शरीरादिक कार्योंको न कर सकेगा । प्रकट है कि जिसप्रकार वह प्रकृत कार्योंको उत्पन्न करनेके लिये नये शरीरको बनाता है उसी प्रकार उस शरीरको बनानेके लिये अन्य नये शरीरको बनायेगा । इसप्रकार अनवस्था कैसे दूर की जासकती है ? यह तो माना ही नहीं जासकता है कि किन्हीं प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रह करनेके पहले ईश्वरके शरीर विद्यमान है क्योंकि उस शरीरके पहले भी कोई अन्य शरीरका अस्तित्व मानना पड़ेगा, उसके पहले भी कोई दूसरा शरीर मानना होगा और इस तरह ईश्वरके अनादि शरीरपरम्परा सिद्ध होनेसे वह अशरीरी नहीं बन सकेगा । दूसरी बात यह है कि उस निर्मित एक शरीरके द्वारा नाना दिशाओं और नाना देशोंमें रहनेवाले प्राणियोंका विशेष निग्रह और अनुग्रह करना ईश्वरके नहीं बन सकता है ।

शरीराणि तस्य न स्युः । तदभ्युपगमे च तन्निर्माणाया नानाशरीरान्तराणि भवेयुरित्यनादिनानाशरीर-
सम्पत्तयः कथमीश्वरस्य न प्रसज्येरन् ? यदि पुनरेकेन शरीरेण नानाशरीराणि कुर्वीत युगपत्कमेव
वा तदैकेनैव देहेन नानादिगुदेशवर्तिप्राणिगणनिग्रहानुग्रहावपि तथैव कुर्वीत । तथा च कणाद-
गजासुराद्यनुग्रह-निग्रहविधानाबोल्लूकादितदनु रूपशरीरनानात्वकथनं न युक्तिपथप्रस्थापि स्यात् ।

§ ८७. यदि पुनर्न देहान्तरादिना स्वदेहं जनयेत्, नापि देहान्तरात्, स्वयमीश्वरस्य
सर्वथा देहाविधानादिति मतम्, तदाऽपि^१ दूषणं दर्शयन्नाह—

स्वयं देहाविधाने तु तेनैव व्यभिचारिता ।

कार्यत्वादेः प्रयुक्तस्य हेतुरीश्वरसाधने ॥ २१ ॥

§ ८८. यदि हीश्वरो न स्वयं स्वदेहं विधत्ते तदाऽसौ तद्देहः किं नित्यः स्यादनित्यो वा ? न
तावन्नित्यः, सावयवत्वात् । यत्सावयवं तदनित्यं दृष्टम्, यथा घटादि, सावयवश्चेश्वरदेहः, तस्माच्च नित्य

यदि बनता तो एक-साथ अनेक शरीर उसके प्रसक्त न होते । और उन अनेक शरीरोंके
माननेपर उनको बनानेके लिये दूसरे अनेक शरीर और होना चाहिये और इस तरह
अनादि नाना शरीरोंकी परम्पराएँ ईश्वरके क्यों प्रसक्त न होंगी ? अगर कहो वह कि एक
शरीरसे नाना शरीरोंको कर लेता है तो एक-साथ अथवा क्रमसे उस शरीरसे ही नाना
दिशाओं और देशोंमें रहनेवाले प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रहको भी उसी प्रकार कर
देगा । फिर कणादके उपकार और गजासुरके अनुपकार करनेके लिये उल्लूकादिरूपसे
नाना शरीरोंका वर्णन युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता । अर्थात् एक ही शरीरद्वारा विभिन्न
जीवोंके निग्रह और अनुग्रह दोनों हो जायेंगे—और इसलिये ईश्वरके उल्लूकादि अनेक
अवतारोंका प्रतिपादन कुछ भी अर्थ नहीं रखता ।

§ ८७. यदि कहा जाय कि 'ईश्वर न तो शरीरान्तरके बिना अपने शरीरको
बनाता है और न शरीरान्तरसे उत्पन्न करता है क्योंकि स्वयं वह शरीरका सर्वथा
अनिर्माता है' तो इस कथनमें भी आचार्य दूषण दिखलाते हैं—

यदि ईश्वर स्वयं देहका निर्माण नहीं करता और देह उसके मानी जाती है तो
ईश्वरके सिद्ध करनेमें दिये गये कार्यत्व (कार्यपना) आदि हेतु उसी ईश्वरदेहके साथ
व्यभिचारी (अनैकान्तिक) हैं । इसका खुलासा टीकाद्वारा नीचे किया जाता है—

§ ८८. यदि वास्तवमें ईश्वर स्वयं अपने शरीरको नहीं बनाता है तो यह
बतलाना चाहिये कि वह शरीर नित्य है अथवा अनित्य ? नित्य तो उसे कहा नहीं
जा सकता, क्योंकि वह सावयव है और जो सावयव होता है वह अनित्य देखा गया
है जैसे घड़ा आदि । और सावयव ईश्वरशरीर है, इस कारण वह नित्य नहीं है । इस-

इति बाधकसङ्गात् । यदि पुनरनित्यः तथा 'कार्योऽसौ कुतः प्रादुर्भवेत् ? महेश्वरधर्मविशेषादेवेति चेत्, तर्हि सर्वप्राणिनां शुभाशुभशरीरादिकार्यं तत्तन्मार्गमैव एव प्रादुर्भवेदिति किं कृतमीश्वरेण निमित्तकारणतया परिकल्पितेन ? तथा च विधादापहं तनुकरणमुपनादिकं बुद्धिमन्निमित्तकं कार्यत्वात् स्वारम्भकावयवसन्निवेशविशिष्टत्वाच्चेतनोपादानत्वादित्यादेः 'हेतोरीश्वरसाधनाय प्रयुक्तत्वे-श्वरदेहेन व्यभिचारिता स्यात्, तस्मादीश्वरनिमित्तत्वेऽपि 'कार्यत्वादित्यसिद्धेरिति । ततो जेश्वर-सिद्धिः सम्भाव्यते ।

[शङ्करमतस्यालोचना]

§ ८१. साम्प्रतं शङ्करमतमाशङ्क्य दूषयन्नाह—

यथाऽनीशः स्वदेहस्य कर्ता देहान्तरान्मतः ।

पूर्वस्मादित्यनादित्वाभानवस्था प्रसज्यते ॥२२॥

तथेशस्यापि पूर्वस्माद् देहाद् देहान्तरोद्भवात् ।

नानवस्थेति यो ब्रूयात्तस्यानीशत्वमीशितुः ॥२३॥

प्रकार ईश्वरशरीरको नित्य माननेमें यह बाधक विद्यमान है । अगर अनित्य कहो तो वह ईश्वरशरीर किससे उत्पन्न होता है ? यदि कहा जाय कि महेश्वरके धर्मविशेषसे ही वह उत्पन्न होता है तो समस्त प्राणियोंके अच्छे या बुरे शरीरादिक कार्य भी उनके धर्म-अधर्मसे ही उत्पन्न हो जायँ और इसलिये ईश्वरको निमित्तकारण कल्पित करनेसे क्या फायदा ? अर्थात् कुछ भी नहीं । इसके अलावा, 'विचारकोटिमें स्थित शरीर इन्द्रिय और पृथिवी आदिक बुद्धिमाननिमित्तकारणजन्य हैं क्योंकि कार्य हैं, अपने आरम्भक अवयवसन्निवेशसे विशिष्ट हैं और अचेतन उपादानवाले हैं' इत्यादि हेतु जो ईश्वरके सिद्ध करनेके लिये दिये हैं, ईश्वरशरीरके साथ व्यभिचारी हैं । कारण, ईश्वरशरीर ईश्वरनिमित्तकारणजन्य न होनेपर भी कार्य आदि है । तात्पर्य यह कि ईश्वरशरीर कार्य आदि तो है किन्तु वह ईश्वरजन्य नहीं है और इसलिये ईश्वरसिद्धिमें प्रयुक्त हुए 'कार्यत्व' आदि समस्त हेतु अनैकान्तिक हेत्वाभास हैं । अतः ईश्वरसिद्धि सम्भव नहीं है ।

§ ८२. अब शङ्करके मतकी आशङ्का करके उसमें दूषण दिखाते हैं :—

जैसे अङ्ग प्राणी अपने शरीरका कर्ता पूर्ववर्ती दूसरे शरीरसे माना जाता है और वह पूर्ववर्ती शरीर अन्य पूर्ववर्ती तीसरे शरीरसे और इसप्रकार उसकी यह शरीरपरम्परा अनादि होनेसे उसमें अनवस्था दोष नहीं आता है वैसे ईश्वर भी अपने शरीरका कर्ता पूर्ववर्ती शरीरसे है और वह पूर्ववर्ती शरीर अन्य पूर्ववर्ती शरीरसे उत्पन्न होता है और इसलिये अनादि शरीरसन्तति सिद्ध होनेसे अनवस्था दोष प्रसक्त

१ प सु 'कार्यो' । स 'कार्यम्' । मूले द प्रतेः पाठो निश्चितः । २ द 'स्यादित्येति' । ३ म प स 'कार्यत्वादित्येति' । मूले द प्रतिपाठः ।

अनीशः कर्मदेहेनानादिसन्तानवर्तिना ।

यथैव हि सकर्मा नस्तद्वन्न कथमीश्वरः ॥२४॥

§ १०. न अनीशः स्वशरीरस्य शरीरान्तरेण विना कर्त्ता प्रतिवादिनः सिद्धो यमुदाहरणीकृत्याशरीरस्यापीशस्य स्वशरीरनिर्माणाय सामर्थ्यं समर्थ्यते, अनवस्था चापचयमाना निषिध्यते पूर्वपूर्वशरीरापेक्षयाऽपि तदुत्तरोत्तरशरीरकरणे । किं तर्हि ? कार्माणशरीरेण सशरीर एवानीशः शरीरान्तरमुपभोगयोग्यं निष्पादयतीति परस्य सिद्धान्तः । तथा यदीशः पूर्वकर्मदेहेन स्वदेहमुत्तरं निष्पादयेत्तदा सकर्मैव स्यान्न शश्वत्कर्मभिरस्पृष्टः सिद्ध्येत्, तस्यानीशवदनादिसन्तानवर्तिना कर्मशरीरेण सम्बन्धसिद्धेः । सकलकर्मणोऽप्यपावे स्वशरीरकरणायोगान्मुक्तवत् । सर्वथा निःकर्मणो बुद्धीष्णाद्वेषप्रयत्नासम्भवस्यापि साधनात् ।

[पूर्वोक्तमुपसंहरते]

ततो नेशस्य देहोऽस्ति प्रोक्तदोषानुषङ्गतः ।

नापि धर्मविशेषोऽस्य देहाभावे विरोधतः ॥२५॥

नहीं होता । इस प्रकार जो ईश्वरके शरीरका साधन करते हैं उनका ईश्वर अज्ञ प्राणीतुल्य हो जायगा । जिसप्रकार अज्ञ प्राणी अनादि सन्ततिसे चले आये कर्मरूप शरीरसे सहित होनेके कारण सकर्मा—कर्मयुक्त हमारे यहाँ माना जाता है उसीप्रकार ईश्वरके अनादि शरीरपरम्परा माननेपर वह सकर्मा (कर्मविशिष्ट) क्यों नहीं होजायगा ? अपि तु अवश्य होजायगा । अर्थात् उस हालतमें अज्ञ प्राणी और ईश्वरमें कोई अन्तर नहीं रहेगा ।

§ १०. स्पष्ट है कि प्रतिवादी—जैनोंके यहाँ अज्ञ प्राणीको अपने शरीरका कर्त्ता अन्य शरीरके विना नहीं माना गया, जिसका आप उदाहरण देकर अशरीरी ईश्वरके अपने शरीरनिर्माणसामर्थ्यका समर्थन करें और पूर्व-पूर्व शरीरको लेकर आगे-आगेके शरीर बनानेमें आई अनवस्थाका परिहार करें । फिर जैनोंकी मान्यता क्या है ? कार्माण शरीरसे सशरीरी होकर ही अज्ञप्राणी अपने उपभोगके योग्य दूसरे शरीरको निष्पन्न करता है अर्थात् बनाता है, इसप्रकार जैनोंका सिद्धान्त (मान्यता) है । उसीप्रकार यदि ईश्वर पूर्व कर्मशरीरसे अपने अगले शरीरको बनाता है तो उसे सकर्मा (कर्मसहित) ही होना चाहिये और इसलिये वह सदा कर्मरहित सिद्ध नहीं होसकता, क्योंकि अज्ञप्राणीकी तरह उसका अनादि सन्ततिसे चले आये कर्मशरीरके साथ सम्बन्ध सिद्ध है । यदि उसके समस्त ही कर्मोंका अभाव है—कोई भी कर्म उसके शेष नहीं है तो वह मुक्तजीवोंकी तरह अपने शरीरका निर्माण करनेवाला नहीं बन सकता है । और जिस प्रकार सर्वथा कर्मरहित जीवके शरीर सम्भव नहीं है उसीप्रकार बुद्धि (ज्ञायोपशमिकज्ञान), इच्छा और प्रयत्न ये तीनों भी उसके असम्भव हैं, यह समझ लेना चाहिये, क्योंकि ये तीनों भी बिना कर्मके सिद्ध नहीं होते ।

उपसंहार—अतः निर्णीत हुआ कि उपर्युक्त दोषोंके कारण ईश्वरके शरीर नहीं है ।

येनेच्छामन्तरेणापि तस्य कार्ये प्रवर्त्तनम् ।

जिनेन्द्रवद् घटेतेति नोदाहरणसम्भवः ॥२६॥

§ ११. इत्युपसंहारकोटी ।

[वैशेषिकाभिमतमीश्वरस्य ज्ञानं नित्यत्वानित्यत्वाभ्यां दूषयन् प्रथमं नित्यपक्षं दूषयति]

§ १२. सान्प्रतमशरीरस्य सदाशिवस्य ज्ञानमभ्युपगतं ते एवं प्रष्टव्याः, किमीशस्य ज्ञानं नित्यमनित्यं च ? इति पक्षद्वयेऽपि दूषणमाह—

ज्ञानमीशस्य नित्यं चेदशरीरस्य नः क्रमः ।

कार्याणामक्रमाद्धेतोः कार्यक्रमविरोधतः ॥२७॥

§ १३. ननु च ज्ञानस्य महेश्वरस्य नित्यत्वेऽपि नाक्रमत्वं निरन्वयक्षणात्मकस्यैवाक्रमत्वात् । काळान्तरदेशान्तरासि विरोधात्काळापेक्षस्य देशापेक्षस्य च क्रमस्यासम्भवात् । सन्तानस्याप्यवस्तु-

और धर्मविशेष भी उसके नहीं है क्योंकि शरीरके अभावमें उसका विरोध है—सद्भाव नहीं बनता है । तात्पर्य यह कि धर्मविशेष एक प्रकारका तीर्थकर नामका पुण्यकर्म है और वह शरीरके आश्रित है—शरीरके सद्भावमें ही उसका सद्भाव सम्भव है, अन्यथा नहीं । इस तरह ईश्वरके न शरीर सिद्ध है और न धर्मविशेष । तब 'इच्छाके बिना भी वह जिनेन्द्रकी तरह शरीरादिक कार्योंमें प्रवृत्त होसकता है' यह उदाहरण (जैनाभिमत जिनेन्द्रका दृष्टान्त) प्रदर्शित करना कदापि सम्भव नहीं है ।

§ १४. ये दोनों पक्ष उपसंहाररूप हैं ।

§ १२. अब अशरीरी सदाशिव—(ईश्वर) के जिन्होंने ज्ञान स्वीकार किया है उनसे यह पूछते हुए कि ईश्वरका वह ज्ञान नित्य है अथवा अनित्य दोनों ही पक्षोंमें दूषण दिखाते हैं :—

अशरीरी ईश्वरका ज्ञान यदि नित्य है तो कार्योंमें क्रम नहीं बन सकता क्योंकि अक्रम (नित्य) कारणसे कार्योंमें क्रमका विरोध है । तात्पर्य यह कि ईश्वरके ज्ञानको यदि नित्य मानें तो कार्योंकी क्रमशः उत्पत्ति नहीं होसकती क्योंकि नित्य कारण एक ही समयमें समग्र कार्योंको एक-साथ उत्पन्न कर सकता है ।

§ १३. शङ्का—यद्यपि ईश्वरका ज्ञान नित्य है फिर भी उसमें अक्रमपना—क्रम का अभाव नहीं है । जो सर्वथा निरन्वय क्षणिक ज्ञान है उसीमें क्रम नहीं बनता । क्योंकि निरन्वय क्षणिकमें एक कालसे दूसरे काल और एक देशसे दूसरे देशमें प्राप्ति सम्भव न होनेसे काल और देशकी अपेक्षासे होनेवाला दोनों ही प्रकारका क्रम (देशक्रम और कालक्रम) असम्भव है । सन्तानकी अपेक्षासे भी

स्वात्परमार्थतः क्रमवस्तुनूपपत्तेः कूटस्थनित्यवत् । न हि यथा सांख्याः कूटस्थं पुरुषमामनन्ति तथा वचसीश्वरज्ञानं मन्यामहि, तस्य सातिशयनित्यत्वात्क्रमोपपत्तेः । निरतिशयं हि पुरुषतत्त्वं प्रतिसमर्थं स्वरूपेणैवास्तीति शब्दज्ञानानुपातिना चिकित्सेन वस्तुसूत्रेण पूर्वमासीदिवानीमस्ति पराशक्तचिन्मतीति क्रमवत्तिष्ठ लोकैर्भ्यवहारपदधीमानीयते इति न परमार्थतः क्रमवत्त्वं तत्त्वं सांख्यैरभिधीयते । न च क्रमेणानेककार्यकारित्वं तस्याकर्तृत्वात्सदोदासीनतयाऽवस्थितत्वात् । न च क्रमेणाक्रमेण चार्थक्रियाऽप्राये तस्यावस्तुत्वमिति केषाञ्चिद्दूषणमवकाशं लभते, वस्तुनोऽर्थक्रियाकारित्वलक्षणाप्रतिष्ठानात्, अन्यथोदासीनस्य किञ्चिदकुर्वतो वस्तुत्वाभावप्रसङ्गात् । सत्ताया एव वस्तुलक्षणात्पोपपत्तेरभावस्यापि वस्तुवन्तरस्वभावस्य पुरुषतत्त्वस्य इव स्वसत्तानतिक्रमाद्वस्तुत्वाविरोधात्, सामान्यादेरपि स्वरूपसत्त्वस्य वस्तुलक्षणास्याभ्युपगमाच्च किञ्चिद्वस्तु सत्तालक्षणं व्यभिचरतीति कापिलानां दर्शनं न पुनर्वैशेषिकाणां ईश्वरज्ञानस्योदासीनस्य कल्पने तत्कल्पनावैयर्थ्यप्रसङ्गात् । कार्यकारिणैव तेन भदितव्यम् । यच्च कार्यकारि तत्सातिशयमेव युक्तम् । न चैवं परिणामिनित्यता

निरन्वय क्षणिकमेव वास्तविक क्रम अनुपपन्न है क्योंकि वह अवस्तु है—वस्तु नहीं है, जैसे कूटस्थ नित्य । जिस प्रकार सांख्य पुरुष (आत्मा) को कूटस्थ—सबंथा अपरिणामी नित्य—मानते हैं और इसलिये उसमें भी क्रम अनुपपन्न है उस प्रकार हम ईश्वरके ज्ञानको नहीं मानते, क्योंकि वह सातिशय नित्य—परिणामी नित्य माना गया है । और इसलिये उसमें क्रम बन जाता है । वास्तवमें अपरिणामी पुरुष हर समय 'स्वरूपसे-ही है' इस प्रकारके शब्द और ज्ञानसे उत्पन्न हुये अवस्तुभूत विकल्पके द्वारा वह 'पहले था', 'इस समय है', 'पीछे होगा' इस तरहसे क्रमवान्की तरह लोगोंद्वारा व्यवहारित (व्यवहारको प्राप्त) कराया जाता है और इसलिये उसके सांख्य वास्तविक क्रम नहीं बतलाते हैं । दूसरी बात यह है कि उसके क्रमसे अनेक कार्योंका कारकपना है भी नहीं क्योंकि वह अकर्ता है—प्रकृतिको ही उन्होंने कर्त्री स्वीकार किया है और इसलिये वह सदा उदासीन रूपसे स्थित रहता है । पुरुषमें यद्यपि क्रम या अक्रम दोनों ही प्रकारसे अर्थक्रियाका अभाव है फिर भी उसमें अवस्तुपनेका दूषण नहीं आ सकता है क्योंकि अर्थक्रियाकारित्व—अर्थक्रियाको करना वस्तुका लक्षण नहीं है, अन्यथा जो उदासीन है—कुछ नहीं कर रहा है वह वस्तु नहीं होसकेगा—अवस्तु हो जायगा । अतः सत्ता (अस्तित्व) को ही वस्तुका लक्षण मानना सबंथा उचित है अर्थात् जो है उसीको वस्तु कहते हैं चाहे वह कुछ करे, चाहे न करे—केवल विद्यमानता ही वस्तुका लक्षण है । अतएव अभाव भी जो कि अन्य वस्तुस्वरूप है, पुरुषकी तरह अपने अस्तित्वका उल्लंघन न करनेसे वस्तु है । इसी प्रकार सामान्याधिकमें भी स्वरूपसत्त्वरूप वस्तुलक्षण हमने माना है । इसलिये कोई भी वस्तु सत्तालक्षणकी व्यभिचारी नहीं है अर्थात् सभी वस्तुओंमें सत्तालक्षण पाया जाता है, इस प्रकार सांख्योंका मत है । लेकिन वैशेषिक ऐसा नहीं मानते हैं । उनकी मान्यता यह है कि यदि ईश्वरज्ञानको उदासीन माना जाय तो उसकी कल्पना करना ही व्यर्थ है क्योंकि उसको कार्य करनेवाला ही होना चाहिये और जो कार्य करनेवाला है वह सातिशय—परिणामी ही मानना योग्य है—

ज्ञानस्य सांख्यपरिकल्पितप्रधानत्वसम्पत्ते, तदतिशयानां क्रमभूतां ततो भिन्नत्वात् । तदनेदेऽति-
शयानामिवेश्वरज्ञानस्यापि भाशोत्पादप्रसङ्गात् । ईश्वरज्ञानबद्धा तदतिशयानामनुत्पादविनाशधर्म-
कत्वप्रसङ्गात् । तदेवमीश्वरज्ञानं क्रमेयानेकातिशयसम्पत्ते क्रमवदेव । क्रमवत्तत्त्वेश्वरज्ञानात्का-
याणां क्रमो न विरुद्धश्चेत् एव, सर्वदाऽप्यक्रमादेव हेतोः कार्यक्रमविरोधसिद्धेः । एतेन सांख्यैः
परिकल्प्यमानस्य पुरुषस्य निरतिशयस्य सर्वदोदासीनस्य वैयर्थ्यमापादितमिति बोद्धव्यम् । वैशे-
षिकाद्यामात्मादिवस्तुनो नित्यस्याप्यर्थान्तरभूतैरतिशयैः सातिशयत्वोपगमात्सर्वदोदासीनस्य कस्य-
चिदप्रतिज्ञादिति केचिदाचक्षते ।

§ १४. तेऽप्येवं प्रष्टव्याः, कथमीश्वरज्ञानस्य ततोऽर्थान्तरभूतानामतिशयानां क्रमवत्त्वे
वास्तवं क्रमवत्त्वं सिद्ध्येत् ? तेषां तत्र समवायात्, इति चेत्^१, कथमर्थान्तरभूता-
नामतिशयानामीश्वरज्ञान एव समवायो न पुनरन्वयेति ? तत्रैवेहेदमिति प्रत्ययविशेषोत्पत्तेरिति

उचित है । इससे यह नहीं समझना चाहिये कि सांख्योके प्रधानकी तरह ईश्वरका ज्ञान
परिणामि-नित्य है क्योंकि वे क्रमभावी अतिशय (परिणाम) ईश्वरज्ञानसे भिन्न हैं ।
तात्पर्य यह कि जिस प्रकार सांख्योका प्रधान परिणामयुक्त होकर स्वयं विकृतिको भी
प्राप्त होता है उस प्रकारका ईश्वरज्ञान नहीं है । यद्यपि यह परिणामि-नित्य है लेकिन
वे परिणाम उससे भिन्न हैं । अतः वह स्वयं विकृत (उत्पाद और विनाशको प्राप्त)
नहीं होता । हाँ, ईश्वरज्ञानसे उन अतिशयों—परिणामोंको अभिन्न माननेपर अतिशयों-
की तरह ईश्वरज्ञान भी उत्पाद और विनाशील हो जायगा । अथवा ईश्वरज्ञानकी
तरह उसके अतिशय अनुत्पाद और अविनाश स्वभाववाले हो जायेंगे, क्योंकि अभेदमें
एक दूसरेरूप परिणत होजाता है । इस प्रकार ईश्वरका ज्ञान क्रमसे अनेक अतिशयोंको
प्राप्त होनेसे क्रमवान् ही है अर्थात् उसके क्रम उपपन्न हो जाता है और क्रमवान् ईश्वर
ज्ञानसे कार्योंका क्रम विरुद्ध नहीं है—वह भी बन जाता है । सर्वथा अक्रम हेतु (कारण)
से ही कार्योंके क्रमका विरोध है—वह नहीं बनता है । इस विवेचनसे सांख्योद्वारा माने
गये अपरिणामी और सर्वदा उदासीन रहनेवाले पुरुषकी व्यर्थताका आपादन समझना
चाहिये । वैशेषिकोंके आत्मा आदि पदार्थ यद्यपि नित्य हैं तथापि वे उन्हें भिन्नभूत
परिणामोंसे परिणामी मानते हैं उन्होंने सदा उदासीन कोई भी पदार्थ नहीं माना, इस
प्रकार वैशेषिक मतको माननेवाले कोई वैशेषिक कथन करते हैं ?

§ १४ समाधान—उनसे भी हम पूछते हैं कि ईश्वरज्ञानसे भिन्न अति-
शयोंको क्रमवान् होनेसे ईश्वरज्ञानके वास्तविक क्रमवत्ता कैसे सिद्ध होसकती
है ? यदि कहे कि वे वहाँ समवायसम्बन्धसे सम्बद्ध हैं, अतएव अतिशयोंमें क्रम होनेसे
ईश्वरज्ञानमें भी क्रम बन जाता है तो यह बतलायें कि उन सर्वथा भिन्न अतिशयोंका
ईश्वरज्ञानमें ही समवाय क्यों है, अन्यत्र (दूसरी जगह) क्यों नहीं है ? यदि यह

चेत्, ननु स एव 'इहेदम्' इति प्रत्ययविशेषः कुतोऽप्यत्रापि न स्यात् ? सर्वथा विशेषाभावात् । यथैव हि, ^१इह महेश्वरज्ञानेऽतिशया इति ततोऽध्यान्तरभाविनोऽपि प्रतीयन्ते तथेह घटे तेऽतिशया प्रतीयन्ताम् । तत्रैव तेषां समवायादिहेदमिति प्रत्ययविशेषो न पुनरप्यत्रेति चेत्, सोऽप्यप्यसंशयः । सतीहेदमिति प्रत्ययविशेषेऽतिशयानामीश्वरज्ञान एव समवायः सिद्ध्येत्, तत्रैव च ^२तेषां समवायात् [इति सति] इहेदमिति प्रत्ययविशेषो निबन्ध्यते, इति नैकस्यापि प्रसिद्धिः । भवतु वा तेषां तत्र समवायः, स तु क्रमेण युगपद्वा ? क्रमेण चेत्, कथमक्रममीश्वरज्ञानं क्रमभाष्य-नेकातिशयसमवायं क्रमेण प्रतिपद्यते ? इति दुरवबोधम् । क्रमवर्तिभिरतिशयान्तरादीश्वरज्ञानादध्यान्तरभूतानि कथं तस्य क्रमवत्त्वं ^३साधयेयुः ? अतिप्रसङ्गात् । तेषां तत्र समवायादिति चेत्, स तर्हि तत्समवायः क्रमेण युगपद्वेत्यनिवृत्तः पर्यनुपयोगोऽनवस्था च । यदि पुनर्युगपदीश्वरज्ञानेऽतिशयानां समवाय-

कहें कि वही 'इहेद' प्रत्ययविशेष उत्पन्न होता है तो हम यही तो जानना चाहते हैं कि वही 'इहेद' प्रत्ययविशेष अन्यत्र भी क्यों उत्पन्न नहीं होता ? क्योंकि अतिशयोंकी भिन्नता समान है और अतिशयोंकी भिन्नताकी अपेक्षा ईश्वरज्ञान और तदतिरिक्तमें कोई विशेषता नहीं है । अतः जिसप्रकार 'इस महेश्वरज्ञानमें अतिशय हैं' इस तरह ईश्वरज्ञानसे सर्वथा भिन्न भी वे अतिशय उसमें प्रतीत होते हैं उसीप्रकार इस घटमें वे अतिशय प्रतीत हों । यदि कहा जाय कि ईश्वरज्ञानमें ही उनका समवाय होनेसे वही 'इहेद' प्रत्ययविशेष उत्पन्न होता है, अन्यत्र उनका समवाय न होनेसे वहां 'इहेद' प्रत्ययविशेष उत्पन्न नहीं होता, तो यह अन्योन्याश्रय (परस्पराश्रय) नामका दोष है । 'इहेद' प्रत्ययविशेषके उपपन्न होजानेपर अतिशयोंका ईश्वरज्ञानमें ही समवाय सिद्ध हो और ईश्वरज्ञानमें ही अतिशयोंका समवाय है, इसके सिद्ध होनेपर 'इहेद' प्रत्ययविशेषका नियम सिद्ध हो, इस तरह एककी भी सिद्धि सम्भव नहीं है । और यदि हम थोड़ी देरको यह मान भी लें कि ईश्वरज्ञानमें ही अतिशयोंका समवाय है तो यह बतलायें कि वे अतिशय ईश्वरज्ञानमें क्रमसे समवेत होते हैं अथवा एक-साथ ? यदि क्रमसे कहें तो अक्रम—क्रमसे रहित (नित्य) ईश्वरज्ञान क्रमभावी अनेक अतिशयोंके समवायको क्रमसे कैसे प्राप्त होसकता है ? यह समझमें नहीं आता । अगर कहें कि क्रमवर्ती अन्य अतिशयोंसे ईश्वरज्ञानमें क्रमपना आजाता है, इसलिये कोई दोष नहीं है तो हम पूछते हैं कि वे अन्य अतिशय भी, जो कि ईश्वरज्ञानसे सर्वथा भिन्न हैं, ईश्वरज्ञानके क्रमपना कैसे सिद्ध कर सकते हैं ? अन्यथा अतिप्रसङ्ग दोष आयगा । यदि कहें कि उन अन्य अतिशयोंका ईश्वरज्ञानमें समवाय है तो यह स्पष्ट करें कि वह समवाय क्रमसे होगा या एक-साथ ? यह हमारा प्रश्न ज्यों-का-त्यों खड़ा है और अनवस्था बनी हुई है । यदि

१ व प्रती 'इह' पाठो नास्ति । स प्रती तु 'इदं' पाठः । २ मु 'च' नास्ति । ३ मु स 'वत्ता' पाठः ।

स्तदा तद्विवक्षितोऽपि तस्य क्रमो दूरोत्सारित एव, तेषामक्रमत्वादिति सातिशयस्यापीश्वरज्ञानस्या-
क्रमत्वसिद्धिः । तथा चाक्रममादीश्वरज्ञानाकार्याणां क्रमो न स्यादिति सूक्तं दूषयाम् ।

[नित्येश्वरज्ञानं प्रमाणं फलं वेति विकल्पद्वयं कृत्वा तद् दूषयति]

§ ६४. किञ्च, तदीश्वरज्ञानं प्रमाणं स्यात्फलं वा ? पञ्चदशेऽपि दोषमादर्शयन्नाह—

तद्वबोधस्य प्रमाणत्वे फलाभावः प्रसज्यते ।

ततः फलावबोधस्यानित्यस्येष्टौ मतक्षतिः ॥२८॥

फलत्वे तस्य नित्यत्वं न स्यान्मानात्समुद्भवात् ।

ततोऽनुद्भवने तस्य फलत्वं प्रतिहन्यते ॥२९॥

§ ६६. ^१नित्येश्वरज्ञानं नित्यं प्रमाणं सिद्धयेत् तस्य फलाभावात् फलज्ञानस्यानित्यस्य
परिकल्पने च महेश्वरस्य नित्यानित्यज्ञानद्वयपरिकल्पनायां सिद्धान्तविरोधात् । फलत्वे ^२चेरेश्वर-

माना जाय कि एक-साथ ईश्वरज्ञानमें अतिशयोंका समवाय होता है तो अतिशयोंको लेकर जो ईश्वरज्ञानमें क्रम स्थापित किया गया था उसे अब छोड़ दिया जान पड़ता है क्योंकि अतिशयोंको अक्रम (युगपद्) मान लिया गया है और इसलिये ईश्वरज्ञानको सातिशय माननेपर भी उसमें अक्रमपना ही प्रसिद्ध होता है । अतएव 'अक्रम ईश्वरज्ञानसे कार्योंका क्रम नहीं बनता' यह दूषण बिल्कुल ठीक ही कहा गया है ।

§ ६५. दूसरे, वह ईश्वरज्ञान प्रमाणरूप है या फलरूप ? दोनों ही पक्षोंमें आचार्य दोष दिखाते हैं :—

ईश्वरका नित्यज्ञान यदि प्रमाण है तो फलका अभाव प्राप्त होता है । और अगर उससे अनित्य फलज्ञान माना जाय तो सिद्धान्तकी हानि होती है । यदि कहा जाय कि ईश्वरका ज्ञान फल है तो वह नित्य नहीं बन सकता, क्योंकि प्रमाणसे वह उत्पन्न होता है । अगर उसे उत्पन्न न मानें तो वह फल नहीं होसकता । तात्पर्य यह कि ईश्वर-ज्ञान न तो प्रमाण सिद्ध होता है और न फल; क्योंकि दोनों ही पक्षोंमें दोष आते हैं ।

§ ६६. अतएव हम कह सकते हैं कि नित्य ईश्वरज्ञान प्रमाण नहीं है क्योंकि उसका फल नहीं है और यदि अनित्य फलज्ञानकी कल्पना करें तो महेश्वरके नित्य और अनित्य दो ज्ञान कल्पित करना पड़ेंगे और उस हालतमें सिद्धान्तविरोध आयेगा ।

ज्ञानस्य नित्यत्वं न स्यात्, प्रमाणतत्त्वस्य समुद्भवात् । ततोऽमुद्भवे^१ तस्य फलत्वविरोधात् नित्य-
मीश्वरज्ञानमभ्युपगमनीयम्, तस्य निगदितदोषानुपपन्नेन निरस्तत्वात् ।

[अनित्येश्वरज्ञानमपि दूषयति]

§ ६७. किं तर्हि ? अनित्यमेवेश्वरज्ञानमित्यपरे । तन्मतमनूय निराकुर्वन्वाह—

अनित्यत्वे तु तज्ज्ञानस्यानेन व्यभिचारिता ।

कार्यत्वादेर्महेशेनाकरणेऽस्य स्वबुद्धितः ॥ ३० ॥

बुद्ध्यन्तरेण तद्बुद्धेः करणे चानवस्थितिः ।

नानादिसन्ततिर्युक्ता कर्मसन्तानतो विना ॥ ३१ ॥

§ ६८. अनित्यं होश्वरज्ञानमीश्वरबुद्धिकार्यं यदि नेष्यते तदा तेनेव कार्यत्वादिहेतु^२ एतन्मुकरव-

तात्पर्यं यह कि ईश्वरमें नित्य प्रमाणज्ञान और अनित्य फलज्ञान ये दो ज्ञान अवश्य स्वीकार करने पड़ेंगे; क्योंकि उनको स्वीकार किये बिना प्रसिद्ध प्रमाण-फलव्यवस्था नहीं बन सकती है । किन्तु ईश्वर क्या, किसी आत्मा में भी दो ज्ञान वैशेषिक द्वांनने स्वीकार नहीं किये हैं । कारण, सजातीय दो गुण एक जगह नहीं रहते । अतः ईश्वरमें उक्त दो ज्ञानोंकी कल्पना करनेमें सिद्धान्तविरोध या सिद्धान्तहानि स्पष्ट है । अगर ईश्वरज्ञानको फल माना जाय तो वह नित्य नहीं रहेगा, क्योंकि प्रमाणसे उसकी उत्पत्ति हुई है और यदि प्रमाणसे उत्पत्ति नहीं हुई तो उसे फल नहीं कहा जासकता, क्योंकि फल वही कहलाता है जो किसीसे उत्पन्न होता है । अतः ईश्वरज्ञानको नित्य नहीं स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि उसमें उपर्युक्त दोष आते हैं ।

§ ६७. तो क्या है ? अनित्य ही ईश्वरज्ञान है, यह अन्य वैशेषिक मतानुयायी मानते हैं उनके भी इस मतको आचार्य उपस्थित करके निराकरण करते हुए कहते हैं.—

‘यदि ईश्वरके ज्ञानको अनित्य कहा जाय तो कार्यत्व आदि हेतु उसके साथ व्यभिचारी हैं क्योंकि ईश्वर उसे अपनी बुद्धिसे नहीं करता है । यदि अपनी बुद्धिसे उसे करता है तो उस बुद्धिको अन्य बुद्धिसे करेगा और इस तरह अनवस्था नामका दोष आता है । और बुद्धिकी अनादि सन्तान बिना कर्मसन्तानके मानी नहीं जासकती है ।’ इसका स्पष्टीकरण निम्न प्रकार है:—

§ ६८. ईश्वरका अनित्यज्ञान अगर ईश्वरबुद्धिका कार्य नहीं है तो शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिको बुद्धिमान्कारणजन्य सिद्ध करनेमें प्रयुक्त हुए कार्यत्व आदिक हेतु

अथवा देवबुद्धिमात्रकाले साध्वेऽनैकान्तिकः स्यात् । यदि पुनर्बुद्ध्यन्तरेण स्वबुद्धिमीश्वरः कुर्वीत तदा परापरबुद्धिप्रतीक्षायां नोपकीर्त्यादीश्वरस्य प्रकृतबुद्धेः कथं न स्यादुक्तस्यानात् ।

§ ६१. स्वप्नतत्त्व—प्रकृतबुद्धेः कथं नाऽपूर्वबुद्ध्यन्तरं प्रतीक्षते महेशः । किं तर्हि ? पूर्वोत्पन्ना बुद्धिमात्रित्वं प्रकृता बुद्धिं कुर्वते । तामपि तत्पूर्वबुद्धिमित्यनादिबुद्धिसन्ततिरीश्वरस्य ततो नान्वस्येति, तदप्यसत् ; तथा बुद्धिसन्तानस्य कर्मसन्तानापाधे 'सम्प्रभाभापात् । कमजन्मा हि बुद्धिः परापरतद्देहोरदृष्टविशेष्य कमावुत्पद्यते नान्वया । यदि पुनर्योगजधर्मसन्ततेरनादेरीश्वरस्य सद्भावादधमनुपाख्यम् : 'पूर्वस्मात्समाधिबिरोधाद्वर्त्मस्यादृष्टविशेष्यतोत्पादात्ततो बुद्धिविशेषस्य प्रादुर्भावाददृष्टसन्ताननिबन्धनात् । एव बुद्धिसन्ततेरन्युपगमादिति मतम् ; तदाऽपि कथमीश्वरस्य सकर्मता न सिद्ध्येत् । तत्सिद्धौ च सशरीराऽपि कथमस्य न स्यात् ? तस्यां च सत्यां न सदा मुक्तिस्तस्य सिद्ध्येत् । सदेहमुक्तेः 'सदा सिद्धौ' तद्वेदेन' च कार्यत्वादेः साधनस्य तन्वादेव बुद्धिमात्र-

वसी ईश्वरके अनित्यज्ञानके साथ अनैकान्तिक हेत्वात्मस है । कारण, ईश्वरका अनित्यज्ञान कार्य तो है किन्तु ईश्वरबुद्धिके द्वारा वह उत्पन्न नहीं किया जाता । यदि ईश्वर अपनी बुद्धिको अन्य बुद्धिसे उत्पन्न करता है तो अन्य दूसरी आदि बुद्धियोंकी प्रतीक्षामें ही ईश्वरकी शक्ति क्षीण होजानेसे प्रकृत ईश्वरबुद्धि (ईश्वरके अनित्यज्ञान) की उत्पत्ति कदापि नहीं होसकती, क्योंकि अनवस्था आती है ।

§ ६६. वैशेषिक—महेश्वर अपनी प्रकृत बुद्धिको उत्पन्न करनेके लिये किसी नई बुद्धिकी अपेक्षा नहीं करता । किन्तु पहले उत्पन्न हुई बुद्धिकी सहायतासे प्रकृत बुद्धिको उत्पन्न करता है, उस बुद्धिको भी उससे पहलेकी बुद्धिकी मददसे करता है और इस तरह ईश्वरके हम अनादि बुद्धिसन्तान मानते हैं, अतः अनवस्था दोष नहीं है ?

जैन—आपकी उक्त मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त प्रकारकी बुद्धिसन्तानकी कल्पना बिना कर्मसन्तानको माने नहीं बनती है । इसका कारण यह है कि जो बुद्धि क्रमसे उत्पन्न होती है वह अदृष्टविशेषरूप तत्तत्कारणोंके क्रमसे पैदा होती है, इसके अतिरिक्त और किसी प्रकारसे नहीं होती है । अगर कहा जाय कि 'ईश्वरके हम अनादि योगजधर्मसन्तानका सद्भाव मानते हैं और इसलिये यह दोष नहीं है क्योंकि पूर्व समाधिबिरोधसे अदृष्टविशेषरूप धर्म उत्पन्न होता है और उससे बुद्धिविशेषकी उत्पत्ति होती है । अतएव ईश्वरके हमने अदृष्टसन्ताननिमित्तक बुद्धिसन्तान स्वीकार की है' तो इस प्रकारके स्वीकार करनेमें भी ईश्वरके सकर्मता कैसे सिद्ध न होगी ? और सकर्मता सिद्ध होनेपर उसके सशरीरीपन भी क्यों नहीं आयेगा ? और इस प्रकार सशरीरीपन आनेपर वह फिर सदायुक्त कैसे सिद्ध हो सकेगा ? तथा यदि सशरीरमुक्ति सदा सिद्ध

1 सु स 'पायेऽसम्प्रभात्' पाठः ।

१ अदोषः । २ जीवन्मुक्तेः । ३ नित्यत्वे । ४ जीवन्मुक्तवेदेन ।

यत्वे साध्ये कथमनैकान्तिकता परिहर्तुं शक्यते^१ ? , तस्य बुद्धिमत्कारणत्वासम्भवात् । सम्भवे आनवस्थानुपपत्तादिति प्रागेवोक्तम् ।

[अधुना व्यापित्वाव्यापि-वाच्यां तदीश्वरज्ञानं दूषयन् व्यापित्वपक्षं दूषयति]

§ १००. किञ्च, इदं विचार्यते—किमीश्वरज्ञानमव्यापि, किं वा व्यापीति प्रथमपक्षे दूषयामाह—

अव्यापि च यदि ज्ञानमीश्वरस्य तदा कथम् ।

सत्कृतसर्वत्र कार्याणामुत्पत्तिर्घटते ततः ॥ ३२ ॥

यद्येकत्र स्थितं देशे ज्ञानं सर्वत्र कार्यकृत् ।

तदा सर्वत्र कार्याणां सत्कृत् किं न समुद्भवः ? ॥ ३३ ॥

कारणान्तरवैकल्यात्तथाऽनुत्पत्तिरित्यपि ।

कार्याणामीश्वरज्ञानहेतुकत्वं प्रसाधयेत् ॥ ३४ ॥

सर्वत्र सर्वदा तस्य व्यतिरेकाप्रसिद्धितः ।

अन्वयस्यापि सन्देहात्कार्यं तद्धेतुकं कथम् ॥ ३५ ॥

हो तो ईश्वरशरीरके साथ कार्यत्व आदि हेतु शरीरादिकार्यको बुद्धिमानकारणजन्य सिद्ध करनेमें अनैकान्तिक हेत्वाभास होनेसे कैसे बच सकेंगे ? क्योंकि वह बुद्धिमानकारण-जन्य नहीं है । यदि है तो अनवस्था दोषका प्रसङ्ग आयेगा, यह पहले ही कहा जा चुका है ।

§ १००. अब ईश्वरज्ञानमें और भी जो दोष आते हैं उनपर विचार करते हैं—बतलाइये ईश्वरज्ञान अव्यापक है ? अथवा, व्यापक ? प्रथम पक्षमें दूषण कहते हैं :—

‘यदि ईश्वरका ज्ञान अव्यापक है तो उससे सब जगह एक साथ कार्योंकी उत्पत्ति नहीं बन सकती है । अगर एक जगह रहकर वह सब जगह कार्य करता है तो सब जगहके कार्य एक-साथ क्यों उत्पन्न नहीं होजाते ? अगर कहा जाय कि अन्य कारणोंके अभावसे सब जगहके कार्य एक-साथ उत्पन्न नहीं होते तो यह कथन भी कार्योंको ईश्वरज्ञान हेतुक सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि सब जगह और सब कालमें ईश्वरज्ञानका व्यतिरेक अप्रसिद्ध है और इसलिये अन्वयमें भी सन्देह है । ऐसी दशामें शरीरादिक कार्य ईश्वरज्ञानहेतुक कैसे सिद्ध होसकते हैं ?’

§ १०१. तदीश्वरज्ञानं साधयन्नापीष्टं प्रादेशिकत्वात्सुखादिवत् । प्रादेशिकमीश्वरज्ञानं विभुद्रव्यविशेषगुणत्वात् । यदित्यं तदित्यम्, यथा सुखादि, तथा चेश्वरज्ञानम्, तस्मात्प्रादेशिकमिति नासिद्धं प्रादेशिकत्वं साधनम् । न च तत्साधनस्य हेतोः सामान्यगुणेन संयोगादिना व्यभिचारः, विशेषग्रहत्वात् । तथापि विशेषगुणेन रूपादिनाऽनैकान्तिक इति न मन्तव्यम् ; विभुद्रव्यग्रहत्वात् । तथापीष्टविरुद्धस्यानित्यत्वस्य साधनाद्विरुद्धो हेतुः, विभुद्रव्यविशेषगुणत्वस्यानित्यत्वेन व्याप्त्वात् । यथा हि इदं विभुद्रव्यविशेषगुणत्वं प्रादेशिकत्वमीश्वरज्ञानस्य साधयेत् तद्वदनित्यत्वनपि, तद्व्यभिचारात् । न हि कश्चिद्विभुद्रव्यविशेषगुणो नित्यो दृष्ट इत्यपि नाशङ्कनीयम्, महेश्वरस्यात्म-द्विशिष्टत्वात्तद्विज्ञानस्यात्मद्विज्ञान^१ विद्यमानत्वात् । न हि अस्मदादिविशिष्टे यो धर्मो दृष्टः स महेश्वरविज्ञानेऽव्यापान्वित्तुं युक्तः, अतिप्रसङ्गात् । तस्यात्मदादिविज्ञानवत्समत्तात्परिच्छेदकत्वाभावा-प्रसक्तेः । सर्वत्रास्मदादिविषयव्यापीनामेवानित्यत्वेन व्याप्त्यस्य विभुद्रव्यविशेषगुणत्वस्य प्रसिद्धेः । विभुद्रव्यस्य वा महेश्वरस्यैवानिमेतत्त्वात् । तेन यदुक्तं भवति महेश्वरविशेषगुणत्वात् तदुक्तं भवति

§ १०१. वैशेषिक—ईश्वरके ज्ञानको हमने अव्यापक स्वीकार किया है, क्योंकि वह प्रादेशिक है—कहीं रहता है और कहीं नहीं रहता है, जैसे सुखादिक । ईश्वरका ज्ञान प्रादेशिक है क्योंकि विभुद्रव्यका विशेषगुण है । जो विभुद्रव्यका विशेषगुण है वह प्रादेशिक है, जैसे सुखादिक । और विभुद्रव्यका विशेषगुण ईश्वरज्ञान है, इस कारण वह प्रादेशिक है । इस प्रकार प्रादेशिकपना हेतु असिद्ध नहीं है । और न संयोगादि सामान्यगुणके साथ वह व्यभिचारी है, क्योंकि 'विशेष' पदका ग्रहण है । तथा रूपादिविशेषगुणके साथ भी वह अनैकान्तिक नहीं है, क्योंकि 'विभुद्रव्य' पदका ग्रहण है । यदि कहें कि 'उक्त दोष न होनेपर भी हेतु इष्टविरुद्ध—अनित्यपनेका साधन करनेसे विरुद्ध हेत्वाभास है, क्योंकि जो विभुद्रव्यका विशेषगुण होता है वह अनित्य होता है, दोनोंमें परस्पर अविनाभाव है और इसलिये जिस प्रकार यह विभुद्रव्यविशेषगुणपना ईश्वरज्ञानके प्रादेशिकपना सिद्ध करेगा उसी प्रकार अनित्यपना भी उसके सिद्ध करेगा, क्योंकि वह उसका अव्यभिचारी है । ऐसा कोई विभुद्रव्यका विशेषगुण नहीं देखा जाता जो नित्य हो ।' यह भी शङ्का नहीं करनी चाहिये । कारण, महेश्वर हम लोगोंकी अपेक्षा विशिष्ट है और उसका ज्ञान भी हम लोगोंके ज्ञानकी अपेक्षा भिन्न है । यह योग्य नहीं है कि हम लोगोंके ज्ञानमें जो धर्म (न्यूनता, अनित्यपना आदि) देखे जायें वे ईश्वरके ज्ञानमें भी आपादित होना चाहिये । अन्यथा अतिप्रसङ्ग होगा । वह यह कि जिस प्रकार हम लोगोंका ज्ञान समस्त पदार्थोंका जाननेवाला नहीं है उसीप्रकार ईश्वरका ज्ञान भी समस्त पदार्थोंका जाननेवाला सिद्ध न होगा । अतः सब जगह हम लोगोंके बुद्धिआदिगुणोंकी अनित्यताके साथ ही विभुद्रव्यविशेषगुणपनेकी प्रसिद्धि है । अथवा विभुद्रव्य महेश्वर ही हमें अभिप्रेत है । इससे यह अर्थ हुआ कि 'महेश्वरका विशेषगुण है' यह कहो और चाहे 'विभुद्रव्यका विशेषगुण है' यह कहो—एक ही बात है । अतः उक्त

विभुद्रव्यविशेषगुणत्वादिति । ततो नेष्टविरुद्धसाधनो हेतुर्दतो विरुद्धः स्यात् । न चैवमुदाहरणानुपपत्तिः, ईश्वरसुखादेरेवोदाहरणत्वात् तस्यापि प्रादेशिकत्वात्साध्यवैकल्याभावात्, महेश्वरविशेषगुणत्वाच्च साधनवैकल्यासम्भवात् । ततोऽस्मादेतोरेश्वरज्ञानस्य सिद्धं प्रादेशिकत्वम् । तत्ररथाप्यापि तदिह^१ यदि वैशेषिकैस्तदा कथं सकृत्सर्वत्र तन्वादिकार्याणामुत्पत्तिरीश्वरज्ञानाद् घटते । तदि निमित्तकारणं सर्वकार्योत्पत्तौ सर्वत्रासिद्धिद्विषमपि कथमुपपद्येत ? काष्ठादेर्व्यापिन एव युगपत् सर्वत्र कार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वप्रसिद्धेः ।^२ विभोरीश्वरस्य निमित्तकारणत्ववचनाददोष इति चेत्, न; तस्य यत्र प्रदेशेषु बुद्धिस्तत्रैव निमित्तकारणत्वोपपत्तेः । बुद्धिशून्येऽपि प्रदेशान्तरे तस्य निमित्तकारणत्वे न तत्र कार्याणां बुद्धिमन्निमित्तत्वं सिद्ध्येत् । तथा च व्यर्थं बुद्धिमन्निमित्तत्वसाधनम्, सर्वत्र कार्याणां^३ बुद्धिमदभावेऽपि भाषापत्तेः । न चैवं कार्यत्वादयो हेतवो गमकाः स्युः, बुद्धिशून्येश्वरप्रदेशवर्तिभिर^४ बुद्धिमन्निमित्तैः कार्यादिभिर्व्यभिचारात् । ततस्तेषां बुद्धिमन्निमित्तत्वासिद्धेः ।

अनुमानप्रयोगमें 'विभुद्रव्य' पदका अर्थ महेश्वर होनेसे हमारा हेतु इष्टसे विरुद्धका साधक नहीं है जिससे वह विरुद्ध हेत्वाभास कहा जासके । और इस प्रकारके कथनमें उदाहरणका अभाव नहीं बताया जासकता है क्योंकि ईश्वरके सुखादिको ही उदाहरण प्रदर्शित कर सकते हैं । ईश्वरसुखादिक भी प्रादेशिक है, इसलिये वह साध्यविकल नहीं है और महेश्वरका वह विशेषगुण है, इसलिये साधनविकल भी नहीं है । अतः प्रस्तुत हेतु (विभुद्रव्यविशेषगुणपना) से ईश्वरज्ञानके प्रादेशिकपना सिद्ध है और उससे ईश्वरका ज्ञान अव्यापक सिद्ध हो जाता है ।

जैन—यदि आप ईश्वरज्ञानको अव्यापक मानते हैं तो एक-साथ सब जगह शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति अव्यापि—एकदेशस्थित ईश्वरज्ञानसे कैसे सम्भव है ? अर्थात् नहीं । दूसरी बात यह है कि वह समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें सब जगह मौजूद नहीं रहेगा तब वह निमित्तकारण भी कैसे बन सकेगा ? कालादिक पदार्थ जब व्यापक हैं तभी वे सब जगहके कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण हैं । यदि कहा जाय कि विभु महेश्वरको निमित्तकारण कहनेसे यह दोष नहीं है तो यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि महेश्वरकी जिन जगहोंमें बुद्धि होगी उन्हीं जगहोंमें वह निमित्तकारण सिद्ध होगा । जहाँ महेश्वरकी बुद्धि नहीं है वहाँ भी यदि उसे निमित्तकारण कहा जाय तो वहाँके कार्य बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध नहीं हो सकेंगे और इसलिये उन्हें बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य सिद्ध करना व्यर्थ है क्योंकि सब जगह बुद्धिमान्के अभावमें भी कार्य उत्पन्न होसकते हैं । और इस प्रकार कार्यात्वादिक हेतु साध्यके साधक नहीं हैं । कारण, जिन जगहोंमें बुद्धिसे रहित केवल ईश्वर है वहाँ वगैर बुद्धिसे होनेवाले कार्योंके साथ उक्त हेतु व्यभिचारी हैं । अतः कार्योंके बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्यता असिद्ध है ।

१ सु स प 'विभोरीश्वरस्य निमित्तकारणत्वप्रसिद्धेः' इत्यधिकः पाठः । २ द 'बुद्धिमदभावापत्तेः' इति पाठः । ३ द 'वर्तिभिर्व्यभिचारात्' इति पाठः । तत्र 'अबुद्धिमन्निमित्तैः कार्यादिभिः' इति पाठो नास्ति ।

§ १०२. स्यान्मतम्—प्रदेशवर्तिनाऽपि ज्ञानेन महेश्वरस्य युगपत्समस्तकारकपरिचक्षेद-
सिद्धेः सर्वकार्योत्पत्तौ युगपत्समस्तकारकप्रयोजकत्वव्यवस्थितेः, निमित्तत्वान्तरादिकार्याणां बुद्धिमत्ति-
मित्तत्वोपपत्तेर्नोक्तदोषः^१ प्रसज्यत इति; तदप्यसम्भवं; क्रमेणानेकतन्त्रादिकार्यजन्यमपि तस्य
निमित्तकारकत्वायोगात् । ज्ञानं हीश्वरस्य यद्येकत्र प्रदेशे वर्तमानं समस्तकारकशक्तिसाक्षात्कारवा-
त्समस्तकारकप्रयोजकत्वसाधनात्सर्वत्र परम्परया कार्यकारीभ्यते तदा युगपत्सर्वकार्याणां सर्वत्र किं
न समुत्पन्नः प्रसज्येत^२, यतो महेश्वरस्य प्राक् पश्चाच्च कार्योत्पत्तौ निमित्तकारकत्वाभावो न सिद्-
ध्येत्, समर्थोऽपि सति निमित्तकारक्ये कार्यानुत्पादविरोधात् ।

§ १०३. स्यान्मतम्—न^३ निमित्तकारक्यमात्रात्तन्त्रादिकार्याणामुत्पत्तिः समवाय्यसमवायि^४.
कारयान्तराणामपि सञ्जाये कार्योत्पत्तिदर्शनात् । न च सर्वकार्याणां युगपत्समवाय्यसमवायिनिमित्त-
कारक्यसञ्जावः, क्रमेणैव तत्प्रसिद्धेः । ततः कारयान्तराणां वैकल्यात्तथा युगपत्सर्वत्र कार्याणा-

§ १०२. वैशेषिक—यद्यपि ईश्वरज्ञान एकप्रदेशवर्ती है तथापि महेश्वर उसके
द्वारा एक-साथ समस्त कारकोंका ज्ञान कर लेता है । अतः समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें
एक-साथ सब कारकोंका वह प्रयोक्ता बन जाता है और इसलिये समग्र शरीरादिक कार्य
बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध हैं । अतएव उपर्युक्त दोष नहीं आता ?

जैन—आपका यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि क्रमसे अनेक शरीरादिक
कार्योंकी उत्पत्तिमें वह निमित्तकारण नहीं बन सकता है । कारण, ईश्वरका
ज्ञान यदि एकदेशमें रहकर समस्त कारकोंकी शक्तिका साक्षात्कार कर लेता है और
इसलिए उसे समस्त कारकोंका प्रयोक्ता सिद्ध होनेसे सब जगह परम्परासे कार्यकारी कहा
जाता है तो एक-साथ समस्त कार्योंकी सब जगह उत्पत्ति क्यों न हो जाय ? जिससे महेश्व-
रके पहले और पीछे निमित्तकारणताका अभाव सिद्ध न हो और यह सम्भव नहीं है
कि समर्थनिमित्तकारणके रहनेपर भी कार्योंका उत्पाद न हो । तात्पर्य यह कि ईश्वरज्ञान-
को यदि शरीरादिकका निमित्तकारण माना जाय तो एकसमयमें ही विभिन्न कालिक
और विभिन्न दैशिक कार्य एक-साथ ही उत्पन्न होजाना चाहिये, क्योंकि वह पूर्णतः
समर्थ माना जाता है परन्तु ऐसा देखा नहीं जाता, अतः वह निमित्तकारण नहीं है ।

§ १०३. वैशेषिक—हमारा कहना यह है कि केवल निमित्तकारणसे शरीरादिक
कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती, किन्तु समवायि और असमवायि कारणोंके भी होनेपर
कार्योत्पत्ति देखी जाती है और समस्त कार्योंके समवायि, असमवायि और निमित्तका-
रणोंका सञ्जाव एक-साथ सम्भव नहीं है क्योंकि वे क्रमसे ही प्रसिद्ध होते हैं । अतः
अन्य कारणोंका अभाव रहनेसे एक-साथ सर्वत्र कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती ?

१ स प मु 'दोषोऽनुपसज्यते' पाठः । २ मु स प 'प्रसज्यते' । ३ स 'तन्निमित्त' पाठः ।
४ स मु प 'निमित्त' इत्यधिकः पाठः ।

मनुत्पत्तिरिति; तदपि कार्याणां भेदरज्ज्ञानहेतुकत्वं साधयेत् ; तदन्वयव्यतिरेकासिद्धेः । सत्यपीश्वर-
ज्ञाने केषाञ्चित्कार्याणां कारणान्तराभावेऽनुत्पत्तेः कारणान्तरसद्भावे एवोत्पत्तेः कारणान्तरान्वय-
व्यतिरेकानुविधानस्यैव सिद्धेस्तत्कार्यत्वस्यैव व्यवस्थानात् ।

§ १०४. ननु च सत्येव ज्ञानवति महेश्वरे तन्वादिकार्याणामुत्पत्तेरन्वयोऽस्त्येव, व्यति-
रेकोऽपि विशिष्टावस्थापेक्षया महेश्वरस्य विद्यत एव । कार्योत्पादनसमर्थकारणान्तर^१सन्निधानवि-
शिष्टेश्वरेऽसति ^२तत्कार्याणामनुत्पत्तेर्यतिरेकनिरवस्थात्, सर्वत्रावस्थापेक्षयैवावस्थावतोऽन्वय-
व्यतिरेकप्रतीतेरन्यथा तद्वत्प्रत्यक्षात् । न हि अवस्थावति^३ सति कार्योत्पत्तिरिति वक्तुं
शक्यम्, सर्वावस्थामु तस्मिन्सति तदुत्पत्तिप्रसङ्गात् । नाप्यवस्थावतोऽसम्भवे कार्यस्यासम्भवः
सुशक्तो^४ वक्तुम्, तस्य नित्यत्वादभावानुपपत्तेः । द्रव्यावस्थाविशेषाभावे तु तत्साध्यकार्यविशेषा-

जैन—इस कथनसे भी कार्य ईश्वरज्ञानहेतुक सिद्ध नहीं होते, कारण कार्योंके
माथ ईश्वरज्ञानका अन्वय और व्यतिरेक दोनों असिद्ध हैं । ईश्वरज्ञानके होनेपर भी
कितने ही कार्य अन्य कारणोंके अभावमें उत्पन्न नहीं होते और अन्य कारणोंके सद्भाव-
में ही उत्पन्न होते हैं, अतः कार्योंका अन्य कारणोंके साथ ही अन्वय और व्यतिरेक
सिद्ध होता है और इसलिये शरीरादिक कार्योंको अन्य कारणोंके ही कार्य मानना
चाहिये ।

§ १०४. वैशेषिक—ज्ञानवान् महेश्वरके होनेपर ही शरीरादिक कार्य उत्पन्न होते हैं
इसलिये अन्वय सिद्ध है और व्यतिरेक भी विशिष्ट अवस्थाकी अपेक्षासे महेश्वरके मौजूद
है, क्योंकि कार्यके उत्पादक जो समर्थ कारण हैं उन कारणोंकी सन्निकटतासे
विशिष्ट ईश्वर जब नहीं होता तो तज्जन्य कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती । अतः व्यति-
रेकका निरवयव होजाता है । सब जगह अवस्थाकी अपेक्षासे ही अवस्थावान्के अन्वय
और व्यतिरेक प्रतीत होते हैं । यदि अवस्थाकी अपेक्षासे अन्वय और व्यतिरेक न हों
तो उनका यथार्थ ज्ञान नहीं हो सकता है । यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि अवस्था-
वान्के होनेपर कार्योत्पत्ति होती है और इसलिये अवस्थावान्के साथ अन्वय है । कारण,
अवस्थावान् सभी अवस्थाओंमें विद्यमान रहता है और उस हालतमें सदैव कार्योत्पत्ति-
का प्रसङ्ग आयेगा । अतः अवस्थावान्के साथ अन्वय न होकर अवस्थाके साथ ही
अन्वय है । इसी प्रकार यह कहना भी सम्भव नहीं है कि अवस्थावान्के न होनेपर कार्य
नहीं होता है और इसलिये अवस्थावान्के साथ व्यतिरेक है, क्योंकि अवस्थावान् नित्य है,
इसलिये उसका अभाव कदापि सम्भव नहीं है । अतएव व्यतिरेक भी अवस्थावान्के
साथ न होकर अवस्थाके साथ ही युक्त है । जब द्रव्यकी अवस्थाविशेष नहीं होती तब
उस अवस्थाविशेषसे होनेवाला कार्य उत्पन्न नहीं होता । अतः अन्वयकी तरह व्यति-

१ इ 'कारणसन्निधान' । २ 'कारणान्तरसन्निधान' । ३ 'तत्' नास्ति । ४ सर्वप्रतिपु
'अवस्थान्तरे पाठः' । ५ 'सुशक्तो' पाठः ।

उत्पत्तेः सिद्धो व्यतिरेकोऽन्वयवत् । न चावस्थावतो द्रव्यस्थानाद्यनन्तस्योत्पत्तिविनाशशून्यस्यापन्हुको पुनः, तस्यावाचितान्वय^१ज्ञानसिद्धत्वात्, तदपह्नवे सौगतमतप्रवेशावुचक्रात् कुतः स्याद्वादिना-
मिदसिद्धिः ? इति करिषद्वैरोधिकमतमनुमन्यमानः समभिचत्ते; स्तोऽप्येवं प्रष्टव्यः; किमवस्थावतो
अवस्था पदार्थान्तरमूला किं वा नेति ? प्रथमकल्पनायां कथमवस्थापेक्षयाऽन्वयव्यतिरेकानुविधानं
“तन्वादिकार्याणामीश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानं युज्यते ? धूमस्य पावकान्वयव्यतिरेकानुविधाने पर्व-
ताद्यन्वयव्यतिरेकानुविधानप्रसङ्गात्, पदार्थान्तरत्वाविरोधात् । यथैव हि पर्वतादेः पावकस्य पदार्थ-
न्तरत्वं तथेश्वराकारकान्तरसंज्ञिधानस्यावस्थाविशेषस्यापि, सर्वथा विशेषाभावात् ।

§ १०५. यदि पुनरीश्वरस्यावस्थातो भेदेऽपि तेन सम्बन्धसंज्ञावात्तदन्वयव्यतिरेकानुवि-

रेक भी अवस्थाकी अपेक्षासे सिद्ध है । यद्यार्थतः अवस्थावान् द्रव्यका, जो अनादि-अनन्त
है और उत्पत्ति तथा विनाशसे रहित है, अपन्हुव (इन्कार-निषेध) नहीं किया
जा सकता, क्योंकि वह निर्बाध अन्वयप्रत्ययसे सिद्ध है । यदि उसका अपन्हुव किया
जायगा तो बौद्धमतके स्वीकारका प्रसङ्ग आयेगा, फिर स्याद्वादियोंके अभीष्टकी सिद्धि
कैसे हो सकती है ? अतः अवस्थाकी अपेक्षासे ईश्वरके अन्वय और व्यतिरेक दोनों बन
जाते हैं ?

जैन—ऊपर आपने कार्योंके साथ ईश्वरके अन्वय और व्यतिरेकको सिद्ध करनेके
लिये जो समाधान उपस्थित किया है उसके बारेमें हम आपसे पूछते हैं कि अवस्था
अवस्थावानसे भिन्न है या अभिन्न ? प्रथम पक्षमें अवस्थाकी अपेक्षा सिद्ध हुआ अन्वय
और व्यतिरेक शरीरादिक कार्योंके साथ ईश्वरके अन्वय और व्यतिरेकको कैसे सिद्ध
कर सकता है ? अन्यथा धूमका जो अग्निके साथ अन्वय-व्यतिरेक है वह पर्वतके अन्वय
और व्यतिरेकको भी सिद्ध करदे, क्योंकि भिन्नता दोनों जगह समान है । जिसप्रकार पर्व-
तादिकसे अग्नि स्पष्टतः भिन्न है उसीप्रकार अन्य कारणोंकी सन्निकटतारूप अवस्था-
विशेष भी ईश्वरसे भिन्न है, दोनोंमें कुछ भी विशेषता नहीं है । तात्पर्य यह कि ईश्वरकी
जिस (अन्य कारणोंकी सन्निकटतारूप) अवस्थाविशेषकी अपेक्षासे अन्वय और
व्यतिरेक बतलाये गये हैं वह अवस्था ईश्वरसे सर्वथा भिन्न है और इसलिये उसकी
अपेक्षासे सिद्ध हुए अन्वय-व्यतिरेक उसीके कहलाये जायेंगे—उससे भिन्न ईश्वरके
कदापि नहीं । नहीं तो धूमका अग्निके साथ जो अन्वय-व्यतिरेक है वह पर्वतके
साथ भी माना जाना चाहिये, क्योंकि भिन्नता बराबर है ।

§ १०५. यदि कहा जाय कि यद्यपि ईश्वरका अवस्थासे भेद है तथापि उसके
साथ सम्बन्ध है । अतः अवस्थाकी अपेक्षा सिद्ध हुआ अन्वय-व्यतिरेक कार्योंके

१ द 'व्यतिरेक' इत्यधिकः पाठः । २ द 'तन्वादिकार्याणामीश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानं'
पाठो नास्ति ।

धामं कार्यान्नासीश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानमेवेति मन्वते तदा पर्वतादेः पावकेन सम्बन्धात्पावका-
न्वयव्यतिरेकानुविधानमपि धूमस्य पर्वताद्यन्वयव्यतिरेकानुविधानमनुमन्वताम् । पावकविशिष्ट-
पर्वताद्यन्वयव्यतिरेकानुकरणं धूमस्यानुमन्वत एव तद्वदवस्थाविशिष्टेश्वरान्वयव्यतिरेकानुकरणं
तन्वादिकार्याणां युक्तमनुमन्वत, इति चेत्; न; पर्वतादिवदीश्वरस्य भेदप्रसङ्गात् । यथैव हि ^१पावक-
विशिष्टपर्वतादेरन्वयः पावकविशिष्टपर्वतादिः सिद्धः तद्वत्कारणान्तरसन्निधानकञ्चत्वावस्थाविशिष्टा-
दीश्वरान्पूर्वं तद्वद्विशिष्टेश्वरोऽन्वयः कथं न प्रसिद्ध्येत् ?

§ १०६. स्थान्मतम्—द्रव्याद्यनेकविशेषव्यतिरेकस्यापि सत्तासामान्यस्य कथा न भेदः
समवायस्य वाऽनेकसमवायिविशेषव्यतिरेकस्याप्येकत्वमेव तद्वद्वत्पावकस्याविशिष्टस्यापीश्वरस्य न भेदः
सिद्ध्येत् तदेकत्वस्यैव प्रमाणतः सिद्धेरिति; तदेतत्स्वगृहमन्वत्; सत्तासामान्यसमवाययोरपि
स्वविशेषव्यतिरेकान्तरप्रसिद्धेर्यतिज्ञाद्विस्तृभिराक्तेः, तस्यैकानेकत्वभावतयैव प्रमाणगोचरत्वादि-

साथ ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध है तो पर्वतादिकका अग्निके साथ सम्बन्ध है
और इसलिये अग्निकका अन्वय-व्यतिरेक भी धूमका पर्वतके साथ अन्वय-व्यतिरेक
मानिये। अगर कहें कि पावकविशिष्ट पर्वतके साथ धूमका अन्वय-व्यतिरेक हम
मानते ही हैं उसी प्रकार अवस्थाविशिष्ट ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक शरीरादिक कार्योंके
साथ मानना योग्य है तो यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि पर्वतादिककी तरह ईश्वरके
भेद मानना पड़ेगा। जिसप्रकार पावकविशिष्ट पर्वतादिकसे भिन्न पावकसे अविशिष्ट
पर्वतादिक सिद्ध हैं उसीप्रकार अन्य कारणोंकी सन्निकटतारूप अवस्थामे विशिष्ट
ईश्वरसे पहले उक्त अवस्थासे अविशिष्ट ईश्वर भिन्न (जुदा) क्यों सिद्ध नहीं होजायगा ?
अर्थात् पावकसहित और पावकरहित पर्वतादिककी तरह ईश्वर भी दो प्रकारका
सिद्ध होगा। एक उपरोक्त अवस्थारहित और दूसरा उपरोक्त अवस्थासहित। लेकिन
यह सम्भव नहीं है क्योंकि ईश्वरमें वैशेषिकोंके लिये भेद अनिष्ट है।

§ १०६. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि जिसप्रकार सत्तासामान्य
द्रव्यादि अनेक विशेषणोंसे विशिष्ट होनेपर भी उसमें भेद नहीं होता—वह एक ही
बना रहता है। अथवा, जिसप्रकार समवाय अनेक समवायि विशेषणोंसे विशिष्ट
होनेपर भी एक ही रहता है—अनेक नहीं हो जाता उसीप्रकार ईश्वर अनेक अवस्थाओंसे
विशिष्ट होनेपर भी नाना नहीं होजाता वह एक ही प्रमाणसे सिद्ध है ?

जैन—यह आपके ही घरकी मान्यता है, क्योंकि सत्तासामान्य और समवाय
दोनों ही अपने विशेषणोंके भेदसे अनेक हैं, वे इस अनेकताका उल्लंघन नहीं कर
सकते हैं। कारण, सत्तासामान्य और समवाय दोनों एक और अनेक स्वभाववाले

१ व 'पावकविशिष्टपर्वतादिः पावकविशिष्टपर्वतादेरन्वयः सिद्धः' । स प्रती 'सिद्धः' स्थाने
'प्रसिद्धः' पाठः ।

त्वात् । तदेतेन नानामूर्तिमद्रूपसंयोगविशिष्टस्य व्योमात्मादिविभुद्रव्यस्याभेदः प्रत्याख्यातः, स्ववि-
शेष्यभेदाज्ज्ञेयसम्प्रत्ययादेकानेकस्वभावत्वव्यवस्थानात् ।

§ १०७. योऽव्यवस्थावतोऽवस्था पदार्थान्तरभूता नानुमन्यते तस्यापि कथमवस्थामेदा-
व्यवस्थावतो भेदो न स्यादवस्थानां वा^१ कथमभेदो न भवेत् ? तदर्थान्तरत्वाभावात् ।

§ १०८. स्यादाहुस्तच्च—अवस्थानामवस्थावतः पदार्थान्तरत्वाभावेऽपि न तदभेदः, तासां
तद्वर्मात्वात् । न च धर्मो धर्मिणोऽनर्थान्तरमेव धर्मधर्मिभ्यवहातमेदविरोधात् । भेदे तु न
धर्माणां भेदाद्धर्मिणो भेदः प्रत्येतुं शक्येत, वतोऽवस्थामेदादीश्वरस्य भेदः सम्पाद्यतः^२ इति;
तदपि स्वमनोरथमात्रम्; धर्माणां सर्वथा धर्मिणो भेदे धर्मधर्मिभावविरोधात्, सङ्गविन्ध्यादिवत् ।

ही प्रमाणसे प्रतीत होते हैं। इस कथनसे नाना मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोगसे विशिष्ट
आकाशादि विभुद्रव्योंको एक मानना भी निरस्त होजाता है क्योंकि वे भी अपने
विशेषणोंके भेदसे भिन्न प्रतीत होनेसे एक और अनेक स्वभाववाले व्यवस्थित होते हैं।

§ १०७. यदि अवस्थाको अवस्थावान्से भिन्न न मानें तो अवस्थाओंको
नाना होनेसे अवस्थावान् भी नाना क्यों नहीं होजायगा ? अबवा, अवस्थाएँ एक
क्यों नहीं हो जायेंगी ? क्योंकि अवस्थाएँ अवस्थावान्से भिन्न नहीं हैं—अभिन्न हैं
और अभेदमें एक दूसरेरूप परिणत हो जाता है।

§ १०८. वैशेषिक—यद्यपि अवस्थाएँ अवस्थावान्से अलग नहीं हैं फिर भी वे
एक नहीं हो जातीं, कारण वे उसका धर्म हैं और धर्म, धर्मोंसे अभिन्न नहीं होता
—वह भी अपना स्वतंत्र अस्तित्व रखता है, अन्यथा, धर्म और धर्मों इस प्रका-
रका जो धर्म-धर्मोंका भेदव्यवहार प्रसिद्ध है वह नहीं बन सकता है। इस तरह
जब धर्म और धर्मोंमें भेद सिद्ध है तो धर्मोंके भेदसे धर्मोंका भेद नहीं समझा जासकता
है, जिससे कि अवस्थाओंके भेदसे ईश्वरके भेद बतलाया जाय। तात्पर्य यह कि
अवस्थाएँ अवस्थावान्से अन्य पदार्थोंकी तरह भिन्न न होते हुए भी वे उसका धर्म
हैं और वह उनका धर्म है और इस तरह अवस्था तथा अवस्थावान्में धर्म-धर्मोंभाव
है और यह भी प्रकट है कि धर्म नाना ही होते हैं और धर्मों एक ही होता है। यह
नहीं कि धर्मोंके नानापनसे धर्मोंमें नानापन और धर्मोंके एकपनसे धर्मोंमें एकपन
आजाता है। अतः अवस्थाओंको नाना होनेसे ईश्वरको भी नाना होजाने एवं ईश्वरको
एक होनेसे अवस्थाओंको भी एक होजानेका प्रसङ्गापादन करना उचित नहीं है ?

जैन—आपकी यह भी मान्यता केवल आपको ही सन्तोषदायक हो सकती है—
अन्यको नहीं, क्योंकि धर्मोंको धर्मोंसे सर्वथा भिन्न माननेपर सद्भावक और विन्ध्या-

§ १०६. वतु^१ धर्मधर्मिभ्योः सर्वथा भेदेऽपि निर्बाधप्रत्ययविषयत्वाच्च धर्मधर्मिभाव-विरोधः। सङ्घविन्ध्यादीनां तु निर्बाधधर्मधर्मिसम्प्रत्ययविषयत्वाभावाच्च धर्मधर्मिभावव्यवस्था। न हि धर्म भेदेन धर्मधर्मिप्रत्ययवस्थानिवन्धनमभिदध्यते, येन भेदे धर्मधर्मिभावो विरुद्धयते सर्ववैयर्थ्यमेव ह्य, प्रत्ययविरोधात्तद्व्यवस्थानिधानात्। सर्वत्राबाधितप्रत्ययोपायत्वाद्द्वैरोधिकाणां तद्विरोधादेव विरोधसिद्धिरिति कमिच्छत्; सोऽपि^२ स्वदर्शनानुरागान्धीकृत एव बाधकमवलोक्यन्नपि नावधारयति, धर्मधर्मिप्रत्ययविरोधस्यैव धर्मधर्मिभ्योर्भेदकान्तेऽनुपपत्तेः सङ्घविन्ध्यादिवत्प्रति-पादनात्।

§ ११०. यदि पुनः प्रत्यासत्तिविरोधादीदृशतदवस्थयोर्भेदेऽपि धर्मधर्मिसम्प्रत्ययविरोधः स्याच्च तु सङ्घविन्ध्यादीनाम्; तदभावादिति मतम्; तदाऽस्तौ प्रत्यासत्तिबंधधर्मिभ्यां भिन्ना, कथं

चल आदिकी तरह उनमें धर्म-धर्मिभाव कदापि नहीं बन सकता है।

§ १०६. वैशेषिक—यह ठीक है कि धर्म और धर्मिमें सर्वथा भेद है तथापि वे अबाधित प्रत्ययके विषय हैं और इसलिये उनमें धर्म-धर्मिभावका विरोध नहीं है—वह बन जाता है। लेकिन सङ्घाचल और विन्ध्याचल आदि पदार्थ अबाधित धर्म-धर्मि-प्रत्ययके विषय नहीं हैं—वहाँ होनेवाला धर्म-धर्मिप्रत्यय प्रत्यक्षादिप्रमाणोंसे ही बाधित है और इसलिये उनमें धर्म-धर्मिभावकी व्यवस्था नहीं की जाती। यह हम स्पष्ट किये देते हैं कि भेदको ही हम धर्म धर्मिकी व्यवस्थाका कारण नहीं कहते हैं, जैसे सर्वथा अभेदको उक्त व्यवस्थाका कारण नहीं कहा, जिससे कि सर्वथा भेद अथवा सर्वथा अभेदमें धर्म-धर्मिभावका विरोध प्राप्त होता। किन्तु ज्ञानविशेषसे उक्त व्यवस्था कही गई है। सब जगह अबाधित प्रत्ययको ही हमारे यहाँ उक्त व्यवस्थाका उपाय बतलाया गया है और उसके विरोधसे ही विरोध माना गया है ?

जैन—आप अपने दर्शनके अनुरागसे इतने विचारहीन हैं कि बाधक देखते हुए भी उन्हें नहीं समझ रहे। हम ऊपर स्पष्ट बतला आये हैं कि धर्म और धर्मिमें सर्वथा भेद माननेपर धर्म-धर्मिप्रत्ययविशेष ही नहीं बन सकता है। जैसे सङ्घाचल और विन्ध्याचल आदिमें नहीं बनता है। वास्तवमें जब धर्म, धर्मिसे और धर्मि, धर्मिसे सर्वथा भिन्न माना जाय तो उनमें सङ्घाचल-विन्ध्याचल, जीव-अजीव आदिकी तरह धर्म-धर्मिभाव कदापि नहीं बन सकता है।

§ ११०. वैशेषिक—बेशक आपका प्रतिपादन ठीक है, लेकिन हमारा मत यह है कि ईश्वर और उसकी अवस्थामें सम्बन्धविशेष है और इसलिये दोनोंमें भेद होने पर भी धर्म-धर्मिप्रत्ययविशेष बन जाता है। परन्तु सङ्घाचल और विन्ध्याचल आदिमें नहीं बन सकता, क्योंकि उनमें सम्बन्धविशेष नहीं है ?

य धर्मधर्मिणोऽस्ति व्यपदिश्यते^१ न पुनः सङ्गच्छिष्ययोरिति विशेषहेतुर्बन्तस्यः । प्रत्यास-
त्यन्तरं तद्धेतुरिति चेत्, तद्यपि यदि प्रत्यासत्तितद्बुद्ध्यो भिन्नं तदा तद्बुद्ध्यपदेशविषयमभिबन्धनं
प्रत्यासत्त्यन्तरमभिधानीयं तथा चानवस्थानात्कुतः प्रकृतप्रत्यासत्तिनियमसम्बन्धस्या ? प्रत्यय-
विशेषादेवेति चेत्, ननु स एव विचारो वर्तते; प्रत्ययविशेषः किं प्रत्यासत्तेस्तद्बुद्ध्यां
सर्वथा भेदे सतीश्वरतदवस्थयोः प्रत्यासत्तिरिति प्राबुर्भवति, किं चाऽनर्थान्तरभाव एव, कथ-
ञ्चिन्नादात्म्ये वा ? तत्र सर्वथा भेदाभेदयोर्बाधकसङ्गात्कथञ्चिन्नादात्म्यमनुभवतोरेव तथा
प्रत्ययेन भवितव्यम्, तत्र बाधकानुदयात् ।

§ १११. ननु चैकानेकयोः कथञ्चिन्नादात्म्यमेव धर्मधर्मिणोः प्रत्यासत्तिः स्याद्वादिमिद-

जैन—कच्छा तो यह बतलाइये कि वह सम्बन्धविशेष धर्म और धर्मीसे जब
जुदा है तो धर्म और धर्मीमें धर्म-धर्मीभाव है, यह कथन कैसे हो सकेगा ? और
सङ्गाच्चल तथा विन्ध्याच्चलमें नहीं है, यह कैसे निर्णय होगा ? अतः इसका कोई
विशेष कारण बतलाना चाहिये । यदि दूसरा सम्बन्ध उसका कारण कहा जाय तो वह
दूसरा सम्बन्ध भी यदि पहले सम्बन्ध और धर्म-धर्मीसे जुड़ा है तो उस पहले
सम्बन्ध तथा धर्म-धर्मीका यह दूसरा सम्बन्ध है, ऐसे कथनके नियमका कारण अन्य
तीसरा सम्बन्ध कहना चाहिये और उस हालतमें अनवस्था नामका दोष प्राप्त होता है
फिर कैसे धर्म धर्मीकी व्यवस्थाके लिये माने गये पहले सम्बन्धविशेषकी व्यवस्था
होगी ? अगर प्रत्ययविशेषसे उसकी व्यवस्था मानी जाय तो वही विचारणीय है कि
वह प्रत्ययविशेष क्या सम्बन्धका सम्बन्धवानों (धर्म और धर्मी)से सर्वथा भेद मानने
पर 'ईश्वर और उसकी अवस्थामें सम्बन्ध है' इस प्रकारसे उत्पन्न होता है ? अथवा
क्या उनमें अभेद माननेपर उत्पन्न होता है ? या क्या उनमें कथञ्चित् तादात्म्य-
(किसी दृष्टिसे भेद और किसी दृष्टिसे अभेद दोनों मिले हुये)—माननेपर पैदा
होता है ? उनमें, सर्वथा भेद और सर्वथा अभेद माननेमें तो बाधक मौजूद हैं—अनेक
दोष आते हैं और इसलिये ईश्वर तथा अवस्थामें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद
स्वीकार करनेपर उक्त प्रत्ययविशेष उत्पन्न ही नहीं हो सकता है । अब रह जाता है
सिर्फ कथञ्चित् तादात्म्य, सो उसको मानते ही धर्म और धर्मीमें उक्त प्रत्ययविशेष
उपपन्न हो जाता है, उसमें कोई बाधा अथवा दोष नहीं आता । परन्तु इस तरह
ईश्वर तथा अवस्थामें कथञ्चित् तादात्म्य मान लेनेपर पूर्वोक्त दोष बना रहता है ।
अर्थात् अवस्थाओंकी अनेकतासे ईश्वरके अनेकता और ईश्वरकी एकतासे धर्मोंमें
एकताका प्रसङ्ग तदवस्था है ।

§ १११. वैशेषिक—एक और अनेकके कथञ्चित् तादात्म्यको ही आप (जैन)
धर्म और धर्मीका सम्बन्ध बतलाते हैं, सो वह (तादात्म्य) यदि उन दोनों (एक और

मिथीयते । तच्च यदि ताभ्यां भिन्नं तदा न तयोर्व्यपदिश्येत^१ । तदभिन्नं चेत्, किं केन व्यपदेश्यम् ? यदि पुनस्ताभ्यां कथञ्चित्तादात्म्यस्यापि परं कथञ्चित्तादात्म्यमिष्यते तदा प्रकृतपर्यनुयोगस्यानिवृत्तेः परापरकथञ्चित्तादात्म्यपरिकल्पनायामनवस्था स्यात् । सैव च^२ कथञ्चित्तादात्म्यपक्षस्य बाधिकेति कथमर्थः पक्षः चेमङ्करः प्रेषावतामवृत्त्यमाकाङ्क्षयते^३ ? यदि पुनः कथञ्चित्तादात्म्यं धर्मधर्मिणोर्मिन्नमेवाभ्यनुज्ञायते ताभ्यामनवस्थापरिजिहीर्षयाऽनेकान्तवादिना तदा धर्मधर्मिणोरेव भेदोऽनुज्ञायतां सुदूरमपि गत्वा तस्याभ्युपगम्यताम् । तदनाभ्युपगमे भेदव्यवहारविरोधादित्यपरः ।

§ ११२. सोऽप्यनवबोधाकुलितान्तःकरण एव, कथञ्चित्तादात्म्यं हि^४ धर्मधर्मिणोः सम्बन्धः । स अविष्वग्भाव एव तयोर्जात्यन्तरत्वेन सम्भस्यताम् व्यवस्थाप्यते । धर्मधर्मिणोरविष्वग्भाव इति व्यवहारस्तु न सम्बन्धान्तरनिबन्धनो वतः कथञ्चित्तादात्म्यान्तरं सम्बन्धान्तरमनवस्थाकारि परिकल्प्यते । तत एव कथञ्चित्तादात्म्याद्धर्मधर्मिणोः कथञ्चित्तादात्म्यमिति प्रत्यय-

अनेक) से जुदा है तो 'वह उनका है' यह व्यपदेश (कथन) नहीं होसकेगा । और यदि जुदा नहीं है—अभिन्न है तो कौन किसके द्वारा अभिहित होगा ? अर्थात् अभेदमें दोनों-की एकरूप परिणति होजानेसे कोई किसीके द्वारा अभिहित नहीं हो सकता । अगर कहा जाय कि वह उन दोनोंसे कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न है तो उसका भी तीसरा कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न सम्बन्ध मानना पड़ेगा और उस हालतमें प्रकृत प्रश्नकी निवृत्ति नहीं हो सकती—वह ज्यों-का-त्यों अवस्थित रहेगा और चौथे-पाँचवें आदि कथंचित् तादात्म्योंको माननेपर अनवस्था आयेगी । इस तरह वही अनवस्था कथंचित् तादात्म्यको स्वीकार करनेमें भी बाधक है । इसलिये विद्वज्जन इस पक्षको कल्याणकारी और निर्दोष कैसे मान सकते हैं ? अगर इस अनवस्था दोषको दूर करना चाहते हैं तो जैनोंके लिये कथंचित् तादात्म्यको धर्म और धर्मोंसे जुदा ही स्वीकार करना चाहिये और तब यही उचित है कि धर्म और धर्मोंमें ही भेद माना जाय, क्योंकि आगे जाकर उसे स्वीकार करना ही पड़ता है । उसे स्वीकार न करनेपर धर्म और धर्मोंमें जो भेद व्यवहार प्रसिद्ध है वह नहीं बन सकेगा ?

§ ११२. जैन—आपके इस कथनसे आपकी अज्ञता ही प्रकट होती है, क्योंकि धर्म और धर्मोंमें जो हमारे यहां कथंचित् तादात्म्य सम्बन्ध बतलाया गया है वह उन दोनोंसे विजातीय (बिलक्षण) सुप्रतीत होनेसे अविष्वग्भावरूप अर्थात् अपृथक् ही सिद्ध होता है । धर्म और धर्मोंमें अविष्वग्भाव है, यह व्यवहार अन्य दूसरे आदि सम्बन्धोंसे नहीं होता, किन्तु स्वरूपतः ही हो जाता है जिससे कि दूसरे आदि कथंचित् तादात्म्योंकी कल्पना करनी पड़ती और अनवस्था प्राप्त होती । अतः उसी कथंचित् तादात्म्यसे धर्म और धर्मोंमें अथवा धर्म और धर्मोंका कथंचित् तादात्म्य है,

विशेषण करवाए । कथञ्चित्तादात्म्यस्य कथञ्चिन्नेदामेदस्वीकारत्वात्^१ । कथञ्चिन्नेदामेदो हि कथञ्चित्तादात्म्यम् । तत्र कथञ्चिन्नेदाभयत्वाद्भर्मभर्मिणोः कथञ्चित्तादात्म्यमिति मेदविभक्तिस-
ज्ञात्वात् मेदव्यवहारसिद्धिः^२ । कथञ्चिन्नेदाभयत्वात् भर्मभर्मिण्येव कथञ्चित्तादात्म्यमित्यमेद-
व्यवहारः प्रवर्तते; भर्मभर्मिण्यतिरेकेण कथञ्चिन्नेदामेदयोरभावात् । कथञ्चिन्नेदो हि भर्म एव,
कथञ्चिन्नेदस्तु भर्मैव, कथञ्चिन्नेदामेदो तु भर्मभर्मिण्येवैवं सिद्धौ, तावेव च कथञ्चिन्नेदादा-
त्म्यं वस्तुनोऽभिधीयते । तच्छब्देन वस्तुनः परामर्शोऽतः, तस्य वस्तुनः आत्मानो तदात्मानो तयो-
र्भावेस्तादात्म्यं मेदामेदस्वभावत्वम्, कथञ्चिदिति-विशेषण्येन सर्वथा मेदामेदयोः परस्परनिरपेक्षयोः
प्रतिषेधोपात्पन्न^३ निश्चिन्नेदोपपरिहारः । परस्परसापेक्षयोरच परिग्रहाज्जात्यन्तरवस्तुव्यवस्थापनात्सदंथा
शून्यवादप्रतिषेधसिद्धिरिति कथञ्चिन्नेदामेदात्मकं कथञ्चिद्भर्मभर्म्यात्मकं कथञ्चिद्द्रव्यवर्थापात्म-
कमिति प्रतिपाद्यते स्थाद्वादव्यापनित्यैस्तथैव तस्य प्रतिष्ठितत्वात्, सामान्यविशेषणत्वं, मेदक-

यह प्रत्ययविशेष उत्पन्न हो जाता है । कथञ्चित् तादात्म्यको कथञ्चित् मेदामेदरूप
हमने स्वीकार किया है । यथार्थमें कथञ्चित् मेद और कथञ्चिद् अमेद ये दोनों ही
कथञ्चित् तादात्म्य हैं । जब कथञ्चित् मेदकी विवक्षा होती है तब 'भर्म और भर्मीका
कथञ्चित् तादात्म्य' इस प्रकार मेदविभक्ति (मेदकी ज्ञापक छठवीं विभक्ति) होनेसे
मेदव्यवहार किया जाता है और जब कथञ्चित् अमेदकी विवक्षा होती है तब 'भर्म
और भर्मी ही कथञ्चित् तादात्म्य हैं' इस तरह अमेदका व्यवहार प्रवृत्त होता है ।
क्योंकि भर्म और भर्मीसे अलग कथञ्चित् मेद और अमेद नहीं हैं । वास्तवमें भर्म ही
कथञ्चित् मेद है और भर्मी ही कथञ्चित् अमेद है एवं भर्म और भर्मी दोनों ही कथञ्चिद्
मेद और कथञ्चित् अमेद हैं और ये दोनों—कथञ्चित् मेद और कथञ्चित् अमेद ही
वस्तुके कथञ्चित् तादात्म्य कहे जाते हैं अर्थात् उन दोनोंको ही वस्तुका कथञ्चित् तादात्म्य
कहते हैं । 'तादात्म्यमें' जो 'तत्' शब्द है उसके द्वारा वस्तुका ग्रहण है । अतः
'तस्य वस्तुनः आत्मानो तदात्मानो तयोर्भावेस्तादात्म्यं मेदामेदस्वभावत्वम्' अर्थात् वस्तुके जो दो
स्वरूप हैं एक मेद और दूसरा अमेद, इन दोनोंको तादात्म्य कहा जाता है । तात्पर्य यह
कि वस्तुके मेदामेदस्वभावको तादात्म्य कहते हैं । और 'कथञ्चित्' इस विशेषणको
लगानेसे परस्पर निरपेक्ष—आपसमें एक-दूसरेकी अपेक्षासे रहित—सर्वथा मेद
और सर्वथा अमेदका निराकरण हो जाता है और इसलिये उन पक्षोंमें प्राप्त दूषणोंका
परिहार हो जाता है । तथा परस्पर सापेक्ष—आपसमें एक दूसरेकी अपेक्षासे सहित—
मेदामेदका ग्रहण होनेसे जात्यान्तर—सर्वथा मेदामेदसे विजातीय कथञ्चिन्नेदामेदरूप
वस्तुकी व्यवस्था होती है और इसलिये सर्वथा शून्यवादका भी निराकरण होजाता है ।
अतएव स्थाद्वादव्यायके विवेचक जैन विद्वान् वस्तुको कथञ्चित् मेदामेदरूप, कथञ्चित्
भर्म-भर्मीरूप और कथञ्चित् द्रव्य-वर्थायरूप प्रतिपादन करते हैं क्योंकि वह उसी

ज्ञानवत् । तत्र विरोधवैयधिकरण्यादिदूषणमनेनैवापसारितमिति किं नश्चिन्तया ।

§ ११३. नन्वेवं^१ स्याद्वादिनामपि प्रत्यक्षं नित्यत्वात्तदन्वयव्यतिरेकानुविधानं कार्याणां न स्यात्, ईश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानवत् । पर्यायाणां च क्षणिकत्वात्तदन्वयव्यतिरेकानुविधानमपि न घटते । नन्वे पूर्वपर्याये स्वयमसत्त्वेवोपरकार्यस्योत्पत्तेः सति चानुत्पत्तेः । अन्यथैककक्ष-वृत्तित्वप्रसङ्गात् सर्वपर्यायाणामिति तन्नावभावित्वानुपपत्तिः । यदि पुनर्द्रव्ये सत्त्वेव कार्याणां प्रसूते^२ तदन्वयव्यतिरेकसिद्धिरिति तदन्वयव्यतिरेकसिद्धिरिति तदन्वयव्यतिरेकानुविधानमिष्यते तदेव तद्विज्ञानयोरच नित्यत्वेऽपि तन्वादिकार्याणां तन्नाव एव भावात्तदन्वयव्यतिरेकसहकारिकावस्थाऽप्येव च तेषामनुत्पत्तेर्व्यतिरेक इति तदन्वयव्यतिरेकानुविधानमिष्यताम्^३,

प्रकारसे प्रतिष्ठित है । जैसे सामान्य और विशेष तथा मेचकज्ञान । मतलब यह कि जिसप्रकार नैयायिक और वैशेषिक द्रव्यत्वादिको सामान्य और विशेष दोनोंरूप स्वीकार करते हैं और दोनोंको ही अविष्वग्भावरूप मानते हैं तथा जिसप्रकार बौद्ध मेचकज्ञानको नीलादि अनेकरूप कथन करते हैं और उन रूपोंको अविष्वग्भावरूप मानते हैं उसीप्रकार सभी वस्तुएँ कथंचित् भेदाभेदरूप, कथंचित् धर्म-धर्मरूप और कथंचित् द्रव्य-पर्यायरूप सिद्ध हैं । उसमें विरोध, वैयधिकरण्य आदि दूषण इस 'कथंचित्' विशेषण द्वारा परिहृत (दूर) होजाते हैं, इसलिये हमारे दूषणोंकी आपको चिन्ता नहीं करनी चाहिये ।

§ ११३. वैशेषिक—इसप्रकार तो जैनोंके यहाँ भी द्रव्यको नित्य माननेसे उसका अन्वय-व्यतिरेक कार्योंके साथ नहीं बन सकता है, जिसप्रकार कि ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता । तथा पर्यायोंको क्षणिक-नित्य स्वीकार करनेसे उनका भी अन्वय-व्यतिरेक नहीं बन सकता है । कारण, जब पूर्व पर्याय नाश होजाती है तब उसके असद्भावमें ही उत्तर पर्याय उत्पन्न होती है और जब तक वह बनी रहती है तब तक उत्तरपर्याय उत्पन्न नहीं होती । अन्यथा—पूर्व पर्यायके सद्भावमें ही यदि उत्तरपर्याय हो तो—समस्त पर्यायें एक समयमें ही होजायेंगी और इसलिये 'उसके होनेपर उसका होना' रूप अन्वय उपपन्न (सिद्ध) नहीं होता । अगर कहा जाय कि द्रव्यके होनेपर ही कार्य उत्पन्न होते हैं और इसलिये उसका अन्वय उपपन्न होजाता है तथा उन कार्योंकी निमित्तकारणीभूत पर्यायोंके न होनेपर कार्य उत्पन्न नहीं होते, इस तरह व्यतिरेक भी सिद्ध होजाता है, इस प्रकार द्रव्य और पर्याय दोनोंका अन्वय-व्यतिरेक व्यवस्थित है तो ईश्वर और ईश्वर-इच्छा एवं ईश्वर-ज्ञानको नित्य स्वीकार करनेमें भी शरीरादिकार्य ईश्वरादिकके होनेपर ही होते हैं, तथा उसके सहकारी कारणरूप अमुक अवस्थाके न होनेपर नहीं होते हैं, इस तरह अन्वय और व्यतिरेक दोनों बन जाते हैं और इसलिये ईश्वरादिकका

विशेषाभावात् । ततः सर्वकार्याणां बुद्धिमत्कारणत्वसिद्धिः, इति परे प्रत्यवतिष्ठते ।

§ ११४. तेऽपि न कार्यकारणभावविदः; स्याद्वादिनां द्रव्यस्य पर्यायनिरपेक्षस्य पर्याय-
स्य वा द्रव्यनिरपेक्षस्य द्रव्यपर्याययोर्वा परस्परनिरपेक्षयोः कार्यकारित्वानभ्युपगमात्, तथा प्रती-
त्यभावात्, द्रव्यपर्यायात्मकस्यैव ज्ञात्वान्तरवस्तुनः कार्यकारित्वेन सम्प्रत्ययात् कार्यकारणभावस्य
तथैव प्रसिद्धेः । वस्तुनि द्रव्यरूपेणान्वयप्रत्ययविषये सत्येव कार्यस्य प्रादुर्भावापत्तिवन्धनपर्याय-
विशेषाभावे च कार्यास्याप्रादुर्भावावन्धनव्यतिरेकानुकरणात्कार्यकारणभावो व्यवतिष्ठते । न च
द्रव्यरूपेणापि वस्तुनो नित्यत्वमवधार्यते, तस्य पर्यायेभ्यो भङ्गुरेभ्यः कथञ्चिद्वदन्तर्भावत्वात् कथ-
ञ्चिद्वदनित्यत्वसिद्धेः । महेश्वरस्य तु वैशेषिकैः सर्वथा नित्यत्वप्रतिज्ञानाद्यवन्धनव्यतिरेकानुकरणा-
सम्भवात्कार्याणामुत्पत्तेरयोगात् । पर्यायाणां च द्रव्यरूपेण नित्यत्वसिद्धेः कथञ्चिन्नित्यत्वात्सर्वथाऽन्य-
नित्यत्वानवधारणात् । विशिष्टपर्यायसंज्ञावे कार्यस्योदघातवभावे चामुदघात्कार्यस्य तद्वन्धन-

अन्वय-व्यतिरेक भी आपको कहना चाहिये अर्थात् उसे मानना चाहिये क्योंकि दोनों
जगह कोई विशेषता नहीं है । अतः समस्त कार्योंका बुद्धिमान् कारण अवश्य सिद्ध है ?

§ ११४. जैन—आपने कार्य-कारणभावको नहीं समझा, क्योंकि हमारे यहाँ
पर्यायकी अपेक्षासे रहित केवल द्रव्यको और द्रव्यकी अपेक्षासे रहित केवल पर्यायको
तथा परस्पर एक-दूसरेकी अपेक्षासे रहित द्रव्य और पर्याय दोनोंको कार्यकारी अर्थात्
कार्यका करनेवाला (कारण) नहीं माना है । कारण, वैसी प्रतीति नहीं होती है ।
किन्तु द्रव्य-पर्यायरूप विजातीय वस्तु ही कार्यकी जनक प्रतीत होनेसे वही कार्य-
कारणभावरूप स्वीकार की गई है । तात्पर्य यह कि द्रव्य और पर्याय सापेक्ष रहते
हुए ही कार्य और कारण बनते हैं, निरपेक्ष द्रव्य और पर्याय न तो कार्य प्रतीत होते
हैं और न कारण प्रतीत होते हैं । अतएव द्रव्यरूपसे अन्वयज्ञानकी विषयभूत वस्तुके
होनेपर ही कार्य उत्पन्न होता है और उस कार्यकी कारणभूत अव्यवहित पूर्ववर्ती
पर्यायविशेषके न होनेपर कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती है, इसप्रकार द्रव्य-पर्यायरूप
वस्तुके अन्वय-व्यतिरेकसे कार्यकारणभावकी व्यवस्था होती है । दूसरी बात यह है
कि द्रव्यरूपसे भी हम वस्तुको नित्य नहीं मानते, क्योंकि वह क्षणिक पर्यायोंसे
कथंचित् अभिन्न है और इसलिये कथंचित् अनित्यता उसमें भी स्वीकार करते
हैं । लेकिन महेश्वरको तो वैशेषिकोंने सर्वथा नित्य ही माना है, इसलिये उसका अन्वय-
व्यतिरेक सर्वथा असम्भव होनेसे शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति उससे नहीं बन सकती
है । इसी प्रकार पर्यायोंको द्रव्यरूपसे नित्य सिद्ध होनेसे कथंचित् नित्य स्वीकार किया
है, सर्वथा अनित्य उन्हें भी नहीं माना है । अमुक पर्यायविशेषके होनेपर कार्य
उत्पन्न होता है और उस पर्यायके न होनेपर कार्य उत्पन्न नहीं होता, इसप्रकार

व्यतिरेकानुकरयसिद्धेः । निरन्वयव्यतिकर्षार्थाभावात्मेव तद्वदभावात्, तत्र कार्यकारणभावाव्यवस्थितेः । पर्यायार्थिकनयप्राधान्याद्विरोधाद्ब्रह्मव्यार्थिनयप्राधान्येन तद्विरोधश्च । प्रमाथार्षण्यः तु ब्रह्मपर्यायात्मनि वस्तुनि सति कार्यस्य प्रसवनादसति ^१चाप्रसवनात्तद्व्यव्यतिरेकानुविधानं सकलजनसाधिकं कार्यकारणभावं व्यवस्थापयेत् । सर्वथैकान्तकल्पनार्थां तदभावं विभावयतीति कृतमतिप्रसङ्गिण्या कथंवा महेश्वरज्ञानस्य नित्यस्याव्यापिनोऽपि सर्वत्र कार्यकारणसमर्थस्य सर्वेषु देशेषु सर्वस्मिन् काले व्यतिरेकप्रसिद्धेः । अन्वयस्यापि नियतस्य निश्चेतुमशक्तेस्तत्त्वादिकार्यं तद्वैतुक्तं कारयान्तरापेक्षयाऽपि न सिद्ध्यत्येवेति स्थितम् ।

[व्यापिनित्येश्वरज्ञाने दूषणप्रदर्शनम्]

§ ११५. कस्यचिन्नित्यव्यापीरेश्वरज्ञानाभ्युपगमेऽपि दूषणमतिदिशन्नाह—

एतेनैवेश्वरज्ञानं व्यापिनित्यमपाकृतम् ।

तस्येशवत्सदा कार्यक्रमहेतुत्वहानितः ॥३६॥

पर्यायोंका कार्योंके साथ अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध होजाता है । अन्वयरहित साणिक पर्यायोंका ही कार्यके साथ अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता है और इसलिये उनमें कार्यकारणभावकी व्यवस्था नहीं होती है । हाँ, यदि पर्यायार्थिक नयकी प्रधानता स्वीकार की जाय तो उनमें भी कार्य-कारणभाव बन जाता है, जैसे द्रव्यार्थिक नयकी प्रधानतासे द्रव्यके कार्यकारणभावका विरोध नहीं है—वह उसमें उपपन्न होजाता है । और जब प्रमाणविवक्षा होती है तब द्रव्य-पर्यायरूप वस्तुके होनेपर कार्यके होने और द्रव्यपर्याय रूप वस्तुके न होनेपर कार्यके न होनेसे अन्वय और व्यतिरेक दोनों, जो सभीके प्रत्यक्ष हैं, कार्यकारणभावकी व्यवस्था करते हैं तथा सर्वथा एकान्त वस्तुके स्वीकारमें कार्यकारणभावके अभावको सिद्ध करते हैं । इस विषयमें इससे और ज्यादा चर्चा करना अनावश्यक है । अतः उपयुक्त विवेचनसे प्रकट है कि महेश्वरज्ञानको, जो कि सब जगहके कार्य करनेमें समर्थ है, नित्य-अव्यापक माननेपर भी उसके सब देशों और सब कालोंमें व्यतिरेक प्रसिद्ध नहीं होता और नियमित अन्वयका भी निश्चय नहीं होसकता । इसलिये शरीरादिक कार्य अन्य कारणोंकी अपेक्षासे भी ईश्वरज्ञानजन्य सिद्ध नहीं होते, यह स्थित हुआ ।

§ ११५. इस समय ईश्वरके ज्ञानको जो नित्य-अव्यापक मानते हैं उनकी मान्यतामें भी दूषण दिखलाते हैं:—

उपयुक्त इसी विवेचनसे व्यापक और नित्य ईश्वरज्ञानका खण्डन जानना चाहिये, क्योंकि वह ईश्वरकी तरह कार्योंका कभी भी क्रमसे जनक नहीं हो सकता है ।

§ ११६. एतेन व्यतिरेकाभावाभ्यसन्देहव्यवस्थापकत्वत्वेन व्यापित्वमीश्वरज्ञानं तन्वा-
दिकार्योत्पत्तिनिमित्तमपाकृतं वेदितव्यम् ; तत्त्वैश्वर्यसर्वगतत्वेन क्वचिद्देशे नित्यत्वेन कदाचि-
त्काले व्यतिरेकाभावमिरचयात् । तदन्वयमाश्रित्य चात्मान्तरव्यतिरेकेतुमशङ्कते । तस्मिन्सति पुन-
पत्सर्वकार्याणामुत्पत्तिप्रसङ्गात् सदा कार्यक्रमहेतुत्वदानेः कालदेशकृतक्रमाभावात् । 'सर्वथा स्वयं'
क्रमाभावात् , क्रमवत्ये नित्यत्वसर्वगतत्वविरोधात्पापकायिबत् ।

§ ११७. स्यान्मत्तम्—प्रतिनियतदेशकालसहकारिकारणक्रमत्वेनवा^१ कार्यक्रमहेतुत्वं महे-
श्वरत्वेन^२ तद्विज्ञानस्यापि न विरुध्यते, इति; तदन्वयमाश्रयनिष्ठम् ; सहकारिकारणेषु क्रमवत्सु
सत्सु तन्वादिकार्याणां प्रादुर्भूततां तेज्यसत्सु चानुत्पद्यमानां तदन्वयव्यतिरेकादुपिधानासत्त्वेतुक्-

§ ११६. ऊपर नित्य और अव्यापक ईश्वरज्ञानमें व्यतिरेकके अभाव और
अन्वयके संदेह होनेका प्रतिपादन किया जा चुका है उसी प्रतिपादनसे व्यापक-नित्य
ईश्वरज्ञानमें भी उक्त दोष समझना चाहिये और इसलिये वह भी शरीरादिक कार्योंकी
उत्पत्तिमें निमित्तकारण नहीं होसकता है, क्योंकि जिस प्रकार ईश्वर सर्वगत और नित्य
है और इसलिये उसके व्यतिरेकके अभावका निश्चय है और केवल अन्वय अन्य
आत्माओंकी तरह उसके अनिश्चय है—सन्देहापन्न है । दूसरी बात यह है कि ईश्वरज्ञान
जब नित्य और व्यापक है तो उसके होनेपर समस्त कार्य एक-साथ उत्पन्न होजाना
चाहिये और तब कभी भी वह कार्योंका क्रमशः जनक नहीं हो सकता है । कारण, उसके
व्यापक और नित्य होनेसे कालकृत और देशकृत दोनों ही तरहका क्रम नहीं बन सकता
है और स्वयं भी सर्वथा क्रमरहित है । यदि उसे क्रमवान् माना जाय तो वह नित्य और
सर्वगत नहीं होसकता है । जैसे अग्नि आदिक क्रमवान्—अनित्य और एकदेशी—होनेसे
नित्य और सर्वगत नहीं हैं क्योंकि उनमें विरोध है ।

§ ११७. वैशेषिक—तत्तत् देश और कालमें प्राप्त होनेवाले सहकारी कारणोंके क्रमकी
अपेक्षासे महेश्वरकी तरह महेश्वरज्ञानके भी कार्योंकी उत्पत्तिमें क्रमसे कारण होना बन
जाता है—कोई विरोध नहीं है । मतलब यह कि महेश्वरज्ञान विभिन्न देशों और
कालोंमें क्रमसे प्राप्त सहकारी कारणोंकी अपेक्षासे कार्योंके प्रति क्रमसे जनक होजाता है
और इसलिये उपरोक्त दोष नहीं है ?

जैन—आपका यह कथन भी प्रतिष्ठायोग्य नहीं है, क्योंकि इस तरह वास्तविक
क्रम सहकारी कारणोंमें ही उपपन्न होता है और इसलिये क्रमवान् सहकारी कारणों-
के होनेपर शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति होती है और उनके न होनेपर उनकी उत्पत्ति

त्वत्सर्व प्रसिद्धेभ्येश्वरज्ञानहेतुकत्वं पुरुषपादमापनीयते^१ ।

§ ११८. यदि पुनः सकलसहकारिकारणानामनिस्थानां क्रमजन्मनामपि चेतनत्वाभावाच्चेतने-
नानधिष्ठितानां कार्यनिष्पादनाय प्रवृत्तेरनुत्पत्तेस्तुरीतन्तुवेमशलाकादीनां कुबिन्वेनानधिष्ठितानां
पटोत्पादनायामप्रवृत्तिवच्चेतनस्तदधिष्ठाता साध्यते । तथा हि—विषादाध्यासितानि कारयान्तराणि
क्रमवर्तीम्यक्रमाणि च^२ चेतनाधिष्ठितान्येव तन्वादिकार्याणि कुर्वन्ति स्वयमचेतनत्वात्, यानि
यान्यचेतनानि तानि तानि चेतनाधिष्ठितान्येव स्वकार्यकुर्वन्तानि दृष्टानि, यथा तुरीतन्वादीनि पट-
कार्यम्, स्वयमचेतनानि च कारयान्तराणि, तस्माच्चेतनाधिष्ठितान्येव तन्वादिकार्याणि कुर्वन्ति ।
योऽसौ तेषामधिष्ठाता स महेश्वरः पुरुषविशेषः क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः समस्तकारकाशक्ति-
परिज्ञानमाकृ सिद्ध्याप्रयत्नविशेषद्वारा च प्रभुर्विभाष्यते, तद्विपरीतस्य समस्तकारकाधिष्ठातृत्वविरोधात् ।
बहुनामपि समस्तकारकाधिष्ठायिनां पुरुषविशेषाणां प्रतिनियतज्ञानादिव्याक्रीणामेकेन महाप्रभुणाऽधि-

नहीं होती है, इस प्रकार सहकारी कारणोंका ही कार्योंके साथ अन्वय-व्यतिरेक बनता है । अतः शरीरादिक कार्य सहकारी कारणहेतुक ही प्रसिद्ध होते हैं, महेश्वरज्ञानहेतुक नहीं ।

§ ११८. वैशेषिक—यह ठीक है कि सहकारी कारण अनित्य हैं और क्रमजन्म भी हैं, लेकिन वे चेतन नहीं हैं और इसलिये चेतनद्वारा जब तक अधिष्ठित (नियोजित) न होंगे तब तक कार्योंको उत्पन्न करनेके लिए उनकी प्रवृत्ति नहीं होसकती है । जैसे तुरी, सूत, वेम, शलाका आदि जब त जुलाहेसे अधिष्ठित नहीं होजाते तब तक पटके उत्पन्न करनेके लिये वे प्रवृत्त नहीं होते । अतः उनका चेतन अधिष्ठाता (नियोक्ता) साधनीय है ।

वह इस प्रकारसे है—‘विचारकोटिमें स्थित क्रमवान् और अक्रमवान् दोनों ही प्रकारके सहकारी कारण चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर ही शरीरादिक कार्योंको करते हैं, क्योंकि स्वयं अचेतन हैं । जो जो अचेतन होते हैं वे वे चेतनद्वारा अधिष्ठित होकरके ही अपने कार्यको करते हुए देखे जाते हैं । जैसे तुरी, सूत आदि पटके कारण चेतन जुलाहासे अधिष्ठित होकर पटरूप कार्यको उत्पन्न करते हैं । और स्वयं अचेतन सहकारी कारण हैं । इस कारण चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर ही वे शरीरादिक कार्योंको करते हैं ।’ जो उनका अधिष्ठाता है—संचालक है वह महेश्वर है, जो क्लेश, कर्म, विपाक, आशय इनसे रहित पुरुषविशेषरूप है, समस्त कारकोंकी शक्तिका परिज्ञाता है, विशिष्ट इच्छा तथा प्रयत्नवाला है और जिसे प्रभु कहा जाता है । इससे जो विपरीत है वह समस्त कारकोंका अधिष्ठाता नहीं बन सकता है । यदि समस्त कारकोंके अधिष्ठाता बहुत पुरुषविशेष हों तो उनकी ज्ञानादि शक्तियाँ (ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और प्रयत्नशक्ति ये तीनों) सीमित होनेके कारण वे भी एक महाप्रभुसे अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होंगे । जैसे,

द्वितीयानामेव प्रवृत्तिषटनात्, सामान्यमहासामान्यमण्डलिका^१दीनानामेककवर्षाविहितानां प्रवृत्तिवदिति महेश्वरसिद्धिः । तत्राचेतनत्वादिति हेतोर्वत्सविद्विनिमित्तं प्रवर्तमानेन^२ गोचीरेद्यानैकान्तिकत्वमिति न शङ्कनीयम्, तस्यापि चेतनेन^३ वत्सेनादृष्टविशेषसहकारिणाधिष्ठितस्यैव प्रवृत्तेः । अन्यथा श्रुते वत्से गोमक्तेनैव तस्य प्रवृत्तिविरोधात् । न च वत्सादृष्टविशेषवशात्प्रवृत्तापि समानोऽयं दोष इति वक्तुं शक्यः, तत्परीरोपभोक्तृजनादृष्टविशेषसहकारिणामपि चेतनेनाधिष्ठितस्य प्रवृत्तिषटनात्सहकारिणामप्रतिनियमात् । यदपि कैश्चिदुच्यते महेश्वरोऽपि 'चेतनान्तराधिष्ठितः प्रवर्तते, चेतनत्वाद्विशिष्टकर्मकरादिवदिति; तदपि न सत्यम्; तद्विद्वाव^४ कस्यैव महेश्वरत्वात् । यो

सामान्य, महासामान्य, माण्डलिक आदि राजे-महाराजे एक चक्रवर्ती—सा आदसे अधिष्ठित होकर अपनी प्रवृत्ति करते हैं । इस प्रकार महेश्वरकी सिद्धि होजाती है । यदि यहाँ कोई शङ्का करे कि इस अनुभावमें जो 'अचेतनत्व' हेतु दिया गया है वह गायके बच्चेकी वृद्धि (पुष्टि-पोषण) के लिये प्रवृत्त हुए गोदुग्धके साथ अनैकान्तिक है, क्योंकि गोदुग्ध अचेतन है, पर चेतनसे अधिष्ठित होकर प्रवृत्त नहीं होता, तो ऐसी शङ्का करनी योग्य नहीं है, क्योंकि वह (गोदुग्ध) भी चेतन अदृष्टविशेषसे युक्त गायके बच्चेसे अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होता है । अन्यथा—यदि गोदुग्ध अदृष्टविशेषसे युक्त चेतन गायके बच्चेसे अधिष्ठित होकर प्रवृत्त न हो—उससे अनधिष्ठित प्रवृत्त हो तो—बच्चेके मर जानेपर गायके सेवकद्वारा ही (अधिष्ठित होकर) उसकी प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये, किन्तु यह सभीके अनुभवसिद्ध है कि बच्चेके मर जानेपर गायकी जो विशिष्ट सेवा करते हैं उनके पोषणादिके लिये उनसे अधिष्ठित होकर गोदुग्ध प्रवृत्त होता है और इसलिये गायके बच्चेके मर जानेके बाद भी गोदुग्ध चेतन गोसेवकोंसे अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होता है—अनधिष्ठित कभी भी प्रवृत्त नहीं होता । यदि कहा जाय, कि बच्चेके अदृष्टविशेषसे प्रवृत्ति माननेमें भी यह दोष बराबर है अर्थात् बच्चेकी जीवितावस्थामें गोदुग्धकी प्रवृत्तिमें गोसेवकका ही अधिष्ठान मानना चाहिये—अदृष्टविशेषसे सहकृत चेतन गोवत्सको उसकी प्रवृत्तिमें अधिष्ठाता मानना उचित नहीं, तो यह कथन भी ठीक नहीं, क्योंकि गायके दूधको पीनेवाले जितने भी व्यक्ति हैं उन सबके अदृष्टविशेषसे भी विशिष्ट चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर उसकी प्रवृत्ति बनती है, सहकारियोंकी कोई गिनती नहीं है—उनका कोई प्रतिनियम नहीं है वे अनेक होते हैं ।

यदि कहा जाय कि 'महेश्वर भी अन्य चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर प्रवृत्त होता है । क्योंकि चेतन है । जैसे विशिष्ट कर्मचारी आदि' तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि उन सबका सर्वोच्च अधिष्ठाता ही महेश्वर है । वास्तवमें जो अन्तिम अधिष्ठाता है और जो

१ मु प स 'लोका' । २ द 'दीरेणा-' । ३ द 'वत्सा' । ४ म 'चेतनान्तराधिष्ठितः' ।
५ म 'प' ।

अन्योऽधिष्ठाता स्वतन्त्रः स महेश्वरस्ततोऽन्यस्य महेश्वरत्वानुपपत्तेः । न चान्योऽधिष्ठाता न व्यवसिद्धते, तन्वादिकार्याद्यामुत्पत्तिव्यवस्थाना^१भावप्रसङ्गत्परापरमहेश्वरप्रतीक्षायामेवोपचीयशक्ति-
कत्वात् । ततो निरवद्यमिदं साधनमिति केचित्;^२ तेऽपि न^३ हेतुसामर्थ्यवेदिनः; अचेतनत्वस्य हेतोः
संसारिजनज्ञानेषु स्वयं चेतनेष्वभावात्पञ्चाध्यापकत्वात् ।

§ ११६. ननु च न चेतनत्वप्रतिषेधोऽचेतनत्वम्, किं तर्हि ? चेतनासमवायप्रतिषेधः । स च
ज्ञानेष्वस्ति, तेषां स्वयं चेतनत्वात्, तत्रापरचेतनासमवायाभावात् । ततोऽचेतनत्वं साधनं न पञ्चा-
ध्यापकं ज्ञानेष्वपि सद्भावादिति न भङ्गव्यम्, संसार्यात्मसु चेतनासमवायात् चेतनत्वप्रसिद्धेरचेतन-
त्वस्य हेतोर्भावात् पञ्चाध्यापकत्वस्य तदवस्थत्वात् ।

पूरा स्वतंत्र है—जिसका दूसरा अधिष्ठाता नहीं है वह महेश्वर है उससे अन्यके महेश्वरपना
नहीं है । और यह तो कहा ही नहीं जा सकता कि कोई अन्तिम अधिष्ठाता व्यवस्थित
नहीं होता, क्योंकि शरीरादि कार्योंकी उत्पत्तिकी जो व्यवस्था है—प्रत्येक कार्य व्यव-
स्थित ढंगसे पैदा होता है वह अधिष्ठाताके अभावमें सम्भव नहीं है । और यदि महेश्वर
भी अन्य महेश्वरकी अपेक्षा करे तो अन्य, अन्य, महेश्वरोंकी अपेक्षामें ही उसकी शक्ति
हीण होजानेसे शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति कदापि नहीं होसकती । अतः हमारा 'अचेतन-
नत्व' हेतु पूर्णतः निर्दोष है ?

जैन—आप हेतुके सामर्थ्य—योग्यता अथवा यथार्थताको—कि कौन निर्दोष है और
कौन नहीं, नहीं जानते, क्योंकि संसारी जीवोंके ज्ञानोंमें 'अचेतनपना' हेतु नहीं रहता
है । कारण, वे स्वयं चेतन हैं लेकिन वे पञ्चान्तर्गत हैं । अतः आपका यह 'अचेतनपना'
हेतु सम्पूर्ण पक्षमें न रहनेसे पञ्चाध्यापक अर्थात् भागासिद्ध है । तब उसे आप निर्दोष
कैसे कह सकते हैं ? वह तो स्पष्टतः सदोष है ।

§ ११६. वैशेषिक—यहाँ चेतनपनाका अभावरूप अचेतनपना विवक्षित नहीं है,
किन्तु चेतनाके समवायका अभावरूप अचेतनपना विवक्षित है और वह संसारी जीवों-
के ज्ञानोंमें है क्योंकि वे स्वयं चेतन हैं—चेतनाके समवायसे चेतन नहीं हैं, कारण
उनमें अन्य चेतनाका समवाय सम्भव नहीं है । अतः 'अचेतनपना' हेतु पञ्चाध्यापक
नहीं है, वह संसारीजीवोंके ज्ञानोंमें भी विद्यमान है ?

जैन—यह मान्यता युक्तिसंगत नहीं है । कारण, संसारी आत्माओंमें चेतनाके
समवायसे चेतनपना प्रसिद्ध है और इसलिये उनमें 'अचेतनपना' हेतु नहीं रहता है ।
अतः वह पूर्ववत् संसारी आत्माओंमें पञ्चाध्यापक है ही ।

§ १२०. यदि तु^१ संसारोत्पत्त्यां स्वतोऽचेतनत्वादचेतनत्वस्य हेतोस्तत्र सत्तावाप्त्यप्यापकत्वमिति मतिः, तथा महेश्वरस्याप्यचेतनत्वप्रसङ्गस्तस्यापि स्वतोऽचेतनत्वात् । तथा च दृष्टारष्ट-कारणान्तरबद्धीश्वरस्यापि हेतुकृतुं चेतनान्तराधिष्ठितत्वं साधनीयम्, तथा चानवस्था, सुदूरमपि गत्वा कस्यचित्स्वतन्त्रचेतनत्वान्मुपगमात् । महेश्वरस्य स्वतोऽचेतनस्यापि चेतनान्तराधिष्ठितत्वा-भावे^२ तेनैव हेतोरनैकामित्वकत्वम्, इति कुतः सकलकारकाणां चेतनाधिष्ठितत्वसिद्धिः ? यत् इत्थं शोभते—

अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयो ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा श्वप्नमेव वा^३ ॥[महाभा० व० ३०—२८] इति

§ १२१. स्वादाकृतम्—चेतना ज्ञानं तदधिष्ठितत्वं सकलकारकान्तराद्यामचेतनत्वेन हेतुना साध्यते । तच्च ज्ञानं समस्तकारकशक्तिपरिच्छेदकं नित्यं गुणत्वादाश्रयमन्तरेणासम्भवात् स्वाभयमा-

§ १२०. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि संसारी आत्माएँ यद्यपि चेतनाके समवायसे चेतन हैं परन्तु स्वतः तो अचेतन हैं। अतः ‘अचेतनपना’ हेतु उनमें मौजूद रहनेसे पञ्चाव्यापक नहीं है—सम्पूर्ण पक्षमें रहता है ?

जैन—यह अभिप्राय भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे तो महेश्वर भी अचेतन होजायगा, कारण वह भी स्वतः अचेतन हैं—चेतनाके समवायसे ही उसे चेतन माना है वह स्वतः चेतन नहीं है और उस हाजतमें दृष्ट (देखे गये) और अदृष्ट (देखने-में नहीं आनेवाले) सहकारीकारणोंकी तरह उन कारणोंका कर्ता महेश्वर भी अन्य दूसरे चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर कार्य (प्रवृत्ति) करेगा, इस प्रकार उसका भी दूसरा अधिष्ठाता सिद्ध करना चाहिये । और ऐसी दशामें अनवस्था आवेगी । बहुत दूर जाकर भी आपने किसीको स्वतः चेतन स्वीकार नहीं किया । अगर महेश्वरको स्वतः अचेतन होनेपर भी उसका कोई दूसरा चेतन अधिष्ठाता न मानें तो ‘अचेतनपना’ हेतु उतीके साथ अनैकान्तिक है, क्योंकि वह स्वतः अचेतन तो है पर उसका अन्य दूसरा कोई चेतन अधिष्ठाता नहीं है, इसलिये ‘अचेतनपना’ हेतु महेश्वरके साथ व्यभिचारी होनेसे अपने साध्यका साधक नहीं हो सकता है । अतः उससे सकल कारकोंके चेतनसे अधिष्ठितपना कैसे सिद्ध हो सकता है ? जिससे यह कथन शोभित होता—अच्छा लगता कि—

“यह अज्ञ प्राणी असमर्थ होता हुआ अपने सुख और दुखके अनुसार ईश्वर द्वारा प्रेरित होकर स्वर्ग अथवा नरकको प्राप्त करता है ।”—अर्थात् विश्वके समस्त प्राणी चूँकि अज्ञ और असमर्थ (सामर्थ्यहीन) हैं, इसलिये वे अपने सुख और दुखका भोगनेके लिये ईश्वरकी, जो प्रभु और सर्वज्ञ है, प्रेरणासे स्वर्ग और नरकको क्रमशः जाते हैं ।

§ १२१. वैशेषिक—हमारा आशय आप इसप्रकार समझिये—जो चेतना है वह ज्ञान है और उस ज्ञानसे अधिष्ठितपना समस्त कारकोंके ‘अचेतनपना’ हेतुद्वारा सिद्ध करते हैं । तात्पर्य यह कि ‘अचेतनपना’ हेतुद्वारा महेश्वरज्ञानको तदतिरिक्त समस्त कारकोंका अधिष्ठाता मानते हैं । और उसे समस्त कारकोंकी शक्तिका परिच्छेदक

१ ‘तु’ नास्ति । २ ‘भावेनैव’ । ३ म् ‘च’ ।

त्मान्तरं साधयति । स नो महेश्वर इति; तदप्यबुद्धम् ; संसार्यात्मना ज्ञानैरपि स्वयंचेतनास्वभावैरधिष्ठितस्य शुभाशुभकर्मकलापस्य 'तत्सहकारिकारणकदम्बस्य' च तन्वाधिकार्योत्पत्तौ व्यापारसिद्धेश्वरज्ञानाधिष्ठानपरिकल्पनावैयर्थ्यप्रसङ्गात् । तदन्वयव्यतिरेकान्वासेव तद्व्यवस्थापनात् ।

§ १२२. अथ मतमेतत्—संसार्यात्मना विज्ञानानि विप्रकृष्टार्थाविषयत्वाच्च धर्माधर्मपरमाद्युक्तासाधतीन्द्रियकारकविशेषसाक्षात्करवासमर्थानि । न च तदसाक्षात्करणे 'तत्प्रयोजकत्वं' तेषामवतिष्ठते । तदप्रयोजकत्वे च न तदधिष्ठितानामेव धर्मादीनां तन्वादिकार्यजन्मनि प्रवृत्तिः सिद्ध्येत् । ततोऽतीन्द्रियार्थसाक्षात्कारिणा ज्ञानेनाधिष्ठितानामेव स्वकार्यं व्यापारेण अवितन्म्यम् । तच्च महेश्वरज्ञानम्, इति; तदप्यनालोचितबुक्तिकम् ; सकलातीन्द्रियार्थसाक्षात्कारिण एव ज्ञानस्य कारकाधिष्ठायकत्वेन प्रसिद्धस्य दृष्टान्ततथोपादीयमानस्यासम्भवात्तदधिष्ठित्वसाधने हेतोरनन्वयत्वम्—

एवं नित्य स्वीकार करते हैं। चूँकि वह गुण है, इसलिये वह आभयके बिना नहीं रह सकता, अतः अपने आभयभूत आत्मान्तरको—हम लोगोंकी आत्माओंसे विशिष्ट आत्माको सिद्ध करता है। वही हमारा महेश्वर है ?

जैन—आपका यह आशय भी युक्त नहीं है, क्योंकि संसारी आत्माओंके ज्ञानोंद्वारा भी, जो स्वयं चेतनास्वभाव हैं, अधिष्ठित अच्छे-बुरे कर्म और उनके सहायक सहकारी कारण शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें व्यापार (प्रवृत्ति) करते हुए प्रतीत होते हैं और इसलिये ईश्वरज्ञानको उनका अधिष्ठाता कल्पित करना सर्वथा अनावश्यक और व्यर्थ है। संसारी आत्माओंके ज्ञानोंद्वारा अधिष्ठित (संचालित एवं प्रेरित) उनके अच्छे-बुरे कर्मादिके होनेपर शरीरादिककी उत्पत्ति होने और उनके न होनेपर उनकी (शरीरादिककी) उत्पत्ति न होनेसे उन्हीं (संसारी जीवोंके ज्ञानोंसे अधिष्ठित अच्छे-बुरे कर्मादि) का अन्वय-व्यतिरेक कार्योंमें सिद्ध होता है—महेश्वर अथवा महेश्वरज्ञानका नहीं ।

§ १२२. वैशेषिक—हमारा मत यह है कि संसारी आत्माओंके ज्ञान विप्रकृष्ट-काल, देश और स्वभावकी अपेक्षा दूरवर्ती—पदार्थोंको विषय न करनेसे धर्म, अधर्म, परमाणु, काल आदिक अतीन्द्रिय कारकविशेषोंको वे प्रत्यक्षरूपसे नहीं जान सकते हैं और उनके न जाननेपर वे (ज्ञान) उनके (कारकोंके) प्रयोजक (प्रयोक्ता) एवं प्रवर्त्तक नहीं होसकते हैं तथा प्रयोजक एवं प्रवर्त्तक न होनेपर उनसे (ज्ञानोंसे) अधिष्ठित धर्मादिकोंकी शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें प्रवृत्ति नहीं बन सकती है। अतः अतीन्द्रिय पदार्थोंको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानद्वारा अधिष्ठित ही धर्मादिकोंकी शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें प्रवृत्ति होना चाहिये और वह ज्ञान महेश्वरज्ञान है—वही अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात्कर्ता है ?

जैन—आपका यह मत भी विचारपूर्ण नहीं है, क्योंकि उसमें ऐसा कोई दृष्टान्त नहीं मिलता, जो समस्त अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात्कारी हो और कारकोंका अधिष्ठाता प्रसिद्ध हो, और इसलिये उपर्युक्त धर्मादिक कारकोंमें महेश्वरज्ञानद्वारा

1 स 'वा' इत्यधिकः । 2 मु 'तत्सहकारिकदम्बस्य' । स 'तत्सहकारणकदम्बस्य' ।
3 मु 'ततः प्रयोजकत्वं' । 4 मु 'एवमवयव' ।

प्रसक्तेः । न हि कुम्भकारादेः कुम्भाद्युत्पत्तौ तत्कारकसाक्षात्कारिज्ञानं विद्यते, दृष्टव्यश्चादि-
दृष्टकारकसम्बोद्धस्य तेन साक्षात्कार्योऽपि तन्निमित्तादृष्टविरोधकारकादेरसाक्षात्करणात् ।

§ १२३. ननु क्षिप्रविरोधात्तत्परिच्छिन्निति निमित्तस्य लौकिकस्य ज्ञानस्य सन्नायात्, तथा
स्वादृष्टविरोधाः कुम्भकारादयः कुम्भादिकार्याणि कुर्वन्ति नेतरे, तेषां तथापि स्वादृष्टविरोधाभावा-
दित्यागमज्ञानस्यापि तत्परिच्छेदनिबन्धनस्य सन्नायात् सिद्धमेव कुम्भकारादिज्ञानस्य कुम्भादि-
कारकपरिच्छेदकत्वं तत्प्रयोजकत्वेन तदधिष्ठाननिबन्धनत्वम्, ततस्तस्य दृष्टान्ततयोपादाह हेतोरन-
व्यवस्था^१पत्तिरिति चेत्, तर्हि सर्वसंसारिणां यथास्वं तन्वादिकार्वज्जन्मनि प्रत्यक्षतोऽनुमानादा-
गमाच्च तन्निमित्तदृष्टादृष्टकारकविषयपरिज्ञानसिद्धेः कथमशक्त्यम्^२ ? वेनात्मनः सुखदुःसोत्पत्तौ
हेतुत्वं न भवेत् । यतरच्च 'सर्वसंसारिभिरप्रेरित एव स्वर्गं वा भ्रजं वा गच्छेत्' इति समञ्ज-
समाह्वयेत्^३ । ततः किमीश्वरपरिकल्पनाया ? दृष्टादृष्टकारकान्तरायामेव क्रमाक्रमजन्मनामन्व-

अधिष्ठितपना सिद्ध करनेमें हेतुके अनन्वयपनेका दोष आता है—अन्वय दृष्टान्तके
न मिलनेसे हेतुके अन्वयव्याप्तिका अभाव प्रसक्त होता है । प्रकट है कि जो कुम्हार
आदि घड़े बगैरहकी उत्पत्तिमें कारण माने जाते हैं उनके ज्ञानको घड़े आदिके सम-
स्त कारकोंका साक्षात्कर्त्ता कोई स्वीकार नहीं करता । केवल वह दण्ड, चक्र आदि
कुछ दृष्टकारकोंको जानता है, लेकिन फिर भी दूसरे अतीन्द्रिय अदृष्टविरोध (पुण्य-
पापादि) और काल बगैरहको वह साक्षात्कार नहीं करता ।

§ १२३. वैशेषिक—उल्लिखित कारकोंकी ज्ञप्तिमें कारणीभूत लिङ्गजन्य लौकिक—
अनुमान—ज्ञान कुम्हार आदिको रहता है, इसलिये कुम्हार आदिक अपने अदृष्ट-
विरोधको लेकर घटादिक कार्योंको करते हैं, उनसे जो भिन्न हैं—जिन्हें न तो उन
घटादिकके कारकोंका ज्ञान है और न वैसा उनका अदृष्टविरोध है—वे उन घटादि
कार्योंको नहीं करते हैं । इसके अलावा, उन्हें कितने ही कारकोंका आगमज्ञान (सुनने
आदिसे होनेवाला ज्ञान) भी होता है । अतः कुम्हार आदिका ज्ञान घटादिकके कारकोंका
परिच्छेदक स्पष्टतः सिद्ध है और इसलिये वह उनका प्रयोक्ता होनेसे कारकोंका
अधिष्ठाता बन जाता है । अतएव उसको यहाँ दृष्टान्तरूपसे ग्रहण किया है । ऐसी
दशामें हमारे हेतुमें अनन्वयपनेका दोष नहीं आता ?

जैन—इसप्रकार तो सभी संसारी जीवोंको अपने-अपने शरीरादिक कार्योंकी
उत्पत्तिमें प्रत्यक्षसे, अनुमानसे और आगमसे यथायोग्य उन शरीरादिकार्योंके
कारणीभूत दृष्ट (दिखनेमें आनेवाले) और अदृष्ट (दिखनेमें न आनेवाले) कारकोंका
ज्ञान विद्यमान है तब उन्हें अज्ञ कैसे कहा जासकता है ? अर्थात् नहीं कहा जासकता
है । जिससे कि वे अपने सुख-दुःखकी उत्पत्तिमें स्वयं कारण न हों और जिससे सभी
संसारी ईश्वरद्वारा प्रेरित होकर ही स्वर्ग और नरकको जावें, यह युक्त समझा
जाता । अतः ईश्वरकी कल्पनासे क्या फायदा ? कारण, क्रमजन्मा और अक्रमजन्मा
दृष्ट-अदृष्ट कारकोंके ही अन्वय और व्यतिरेक पाया जानेसे क्रमजन्य और अक्रमजन्य

१ मु 'कार' । २ मु 'रन्वयत्वा' । ३ स 'मतस्तत्त्वम्' । ४ मु स प 'लक्ष्यते' । ५ 'लक्ष्यते' ।

पञ्चतिरेकानुविधानात् क्रमाक्रमजन्मानि तन्वादिकार्थानि भवन्तु, तदुपभोगतृजनस्वैव ज्ञानवतः तदधिष्ठापकस्य प्रमाणोपपन्नस्य व्यवस्थापनात् ।

[ईश्वरज्ञानस्यास्वसंबेदितत्वस्वसंबेदितत्वाभ्यां दूषणप्रदर्शनम्]

§ १२३. साम्प्रतमभ्युपगम्यापि महेश्वरज्ञानमस्वसंबेदितं स्वसंबेदितं वेति कल्पना-
द्वितीयसम्भवे प्रथमकल्पनायां दूषणमाह—

अस्वसंबेदितं ज्ञानमीश्वरस्य यदीष्यते ।

तदा सर्वज्ञता न स्यात्स्वज्ञानस्याप्रवेदनात् ॥३७॥

ज्ञानान्तरेण तद्विधौ तस्याप्यन्येन वेदनम् ।

वेदनेन भवेदेवमनवस्था महीयसी । ३८॥

गत्वा सुदूरमप्येवं स्वसंबेदितवेदने ।

इष्यमाणे महेशस्य प्रथमं तादृगस्तु वः ॥३९॥

§ १२४. महेश्वरस्व १दि विज्ञानं यदि स्वं न वेदयते, स्वात्मनि क्रियाविरोधात्, तदा

शरीरादिक कार्योंको उन्हींका कार्य स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि उनके ज्ञानवान् उपभोक्ता जन ही प्रमाणसे उनके अधिष्ठाता उपपन्न एवं व्यवस्थित होते हैं । तात्पर्य यह कि यदि कारकोंके नियन्ताको कार्योत्पत्तिमें उन कारकोंका ज्ञान होना लाजमी है तो कुम्हारके ज्ञानकी तरह संसारके सभी जीवोंको भी अपने शरीरादिक भोगोपभोग वस्तुओंके कारकोंका यथायोग्य प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे ज्ञान प्राप्त है तब उन्हींको उनका अधिष्ठाता और उत्पादक मानना चाहिये । उसके लिये एक महेश्वरकी कल्पना करना, उसे अधिष्ठाता मानना और सृष्टिकर्ता बतलाना सर्वथा अनावश्यक और ठ्यर्थ है ।

§ १२४. इस समय महेश्वरज्ञानको स्वीकार करके 'वह अस्वसंबेदी है अथवा स्वसंबेदी' इन दो विकल्पोंके साथ प्रथम विकल्पमें प्राप्त दूषणोंको कहते हैं—

'यदि महेश्वरज्ञान अस्वसंबेदी है—अपने आपको नहीं जानता है तो उसके सर्वज्ञता—सम्पूर्ण पदार्थोंको जाननापना नहीं बन सकता है, क्योंकि वह अपने ज्ञानको नहीं जानता—सर्व पदार्थोंके अन्तर्गत उसका (महेश्वरका) ज्ञान भी है सो यदि वह अस्वसंबेदी माना जायगा तो अन्य पदार्थोंको जान लेनेपर भी अपने ज्ञानको न जाननेसे वह समस्त पदार्थोंका परिच्छेदक—सर्वज्ञ नहीं हो सकता ।'

'यदि अन्य ज्ञानसे उसका ज्ञान माना जाय तो उस अन्य ज्ञानका भी ज्ञान अन्य एतीय ज्ञानसे होगा, क्योंकि वह अन्य दूसरा ज्ञान अस्वसंबेदी ही होगा, इस प्रकार अन्य, अन्य ज्ञानोंकी कल्पना होनेसे बड़ी भारी अनवस्था आती है ।'

'यदि बहुत दूर जाकर किसी अन्य ज्ञानको स्वसंबेदी कहा जाय तो उससे अच्छा यही है कि पहले ज्ञानको ही आप स्वसंबेदी स्वीकार करें ।

§ १२५. यदि वस्तुतः महेश्वरका ज्ञान अपने आपको नहीं जानता है, क्योंकि

समस्तकारकाक्रिनिकरमपि कथं संवेदयेत् ? तथा हि—नेश्वरज्ञानं सकलकारकाक्रिनिकरसंवेदकम्, स्वातंत्र्येयकत्वात् । यद्यत्स्वातंत्र्येयं तत्तच्च सकलकारकाक्रिनिकरसंवेदकम्, यथा चक्षुः, तथा चेश्वर-ज्ञानम्, तस्माच्च तथा, इति कृतः समस्तकारकाधिष्ठापकम् । यतस्तत्त्वामयस्वैश्वरस्य निमित्त-कारणोत्पत्तौ निमित्तकारणत्वं सिद्ध्यते, असर्वज्ञतायाः^१ एव तत्त्वैव प्रसिद्धेः । अथवा, बदीश्वरस्य ज्ञानं स्वयमीश्वरेण न संवेद्यते इत्यस्वसंविदितमिष्यते, तदा तस्य सर्वज्ञता न स्यात्, स्वज्ञानप्रवेदनाभावात् ।

§ १२६. ननु च सर्वं ज्ञेयमेव ज्ञानं सर्वज्ञः कथ्यते न पुनर्ज्ञानं तस्याज्ञेयत्वात् । न च तदज्ञाते ज्ञेयपरिच्छिन्तिर्न भवेत्, ^२चक्षुरपरिज्ञाने तत्परिच्छेदरूपापरिज्ञानप्रसङ्गात् । कारणापरिज्ञानेऽपि विषयपरिच्छिन्नेतिरोधात् ; इत्यपि ^३मातुमन्तव्यम् ; सर्वप्रहयेन ज्ञान-ज्ञेय-ज्ञातृ-ज्ञापितव्यस्य तत्त्वचतुष्टयस्य प्रतिज्ञानात् । “प्रमाणं प्रमाणा प्रमेयं प्रमितिरिति चतुष्टयं दैर्घ्यविधासु तत्त्वं परिसमा-

अपने आपमें क्रियाका विरोध है—क्रिया नहीं बन सकती है तो समस्त कारकोंकी शक्तिसमूहको भी वह कैसे जान सकेगा ? हम प्रमाणित करेंगे कि ‘ईश्वरज्ञान’ समस्त कारकोंकी शक्तिसमूहका ज्ञायक नहीं है, क्योंकि वह अपनेको नहीं जानता है, जो जो अपनेको नहीं जानता वह वह समस्त कारकोंकी शक्तियोंके समूहका ज्ञायक नहीं होता, जैसे चक्षुः । और अपनेको ईश्वर-ज्ञान नहीं जानता है, इस कारण वह समस्त कारकोंकी शक्तिसमूहका ज्ञायक नहीं है ।’ ऐसी हालतमें वह समस्त कारकोंका अधिष्ठापक (संचालक—प्रवर्तक) कैसे हो सकता है ? जिससे उसका आभयभूत महेश्वर समग्र कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण सिद्ध हो । इस तरह महेश्वरज्ञानके असर्वज्ञता ही प्रमाणित होती है । अथवा, यदि ईश्वरका ज्ञान स्वयं ईश्वरके द्वारा ज्ञात नहीं होता, इस प्रकारसे उसे अस्वसंविदित कहा जाता है तो महेश्वरके सर्वज्ञता नहीं बन सकती है, क्योंकि वह अपने ज्ञानको नहीं जानता है, इस तरह अस्वसंवेदी पक्षमें असर्वज्ञतादोष प्रसक्त होता है ।

§ १२६. वैशेषिक—समस्त ज्ञेय पदार्थोंको ही जाननेवाला सर्वज्ञ कहा जाता है न कि ज्ञानको, क्योंकि वह ज्ञेय नहीं है—ज्ञान है और ज्ञेय, ज्ञानसे भिन्न ही माना गया है और इसलिये यह नहीं कहा जा सकता है कि ज्ञानका ज्ञान न होनेपर ज्ञेयका ज्ञान नहीं हो सकेगा, अन्यथा चक्षुरिन्द्रियका परिज्ञान न होनेपर उससे जाना जानेवाले रूपका परिज्ञान भी नहीं हो सकेगा । किन्तु यह सर्व प्रसिद्ध है कि कारणका ज्ञान न होनेपर भी विषयका ज्ञान होता है । अतः समस्त ज्ञेय पदार्थोंके ही ज्ञायकको सर्वज्ञ मानना चाहिये, ज्ञानके ज्ञायकको नहीं । और इसलिये महेश्वरज्ञानके असर्वज्ञता प्राप्त नहीं होती ?

जैन—यह मान्यता आपकी उचित नहीं है, क्योंकि ‘सर्वज्ञ’ पद में निहित ‘सर्व’ शब्दके ग्रहणद्वारा ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञाता और ज्ञप्तिरूप चार तत्त्वोंको स्वीकार किया गया है । आपके ही प्रसिद्ध आचार्य न्यायभाष्यकार वात्स्यायनने भी कहा है कि ‘प्रमाण, प्रमाता, प्रमेय और प्रमिति इन चार प्रकारोंमें तत्त्व पूर्णतः समाप्त है अर्थात् इन चारों-

प्यते'” [वात्स्यायनन्यायभाष्य पृष्ठ २] इति वचनात् । तद्व्यवसायपरिज्ञानेऽपि सकलतत्त्वपरिज्ञाना-
नुपपत्तेः कुतः सर्वज्ञतेऽन्यस्य सिद्ध्येत् ? ज्ञानान्तरेण स्वज्ञानस्यापि वेदनायास्यासर्वज्ञता, इति
चेत्, तर्हि तदपि ज्ञानान्तरं परेण ज्ञानेन ज्ञातव्यमित्यभ्युपगम्यमानेऽनवस्था महीवसी स्यात् ।
सुवृक्षमप्यनुसृत्य कस्यचिद्विशानस्य स्वार्थावभासनस्वभावत्वे प्रथमस्यैव सहस्रकिरणवत् स्वार्थावभा-
सनस्वभावत्वसुररीक्रियतामन्वयमस्वसंविदितज्ञानकल्पनया ।

[महेश्वरज्ञानस्य महेश्वरादभिज्ञत्वाभ्युपगमे दूषणप्रदर्शनम्]

§ १२७. स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानाभ्युपगमे च युष्माकं तस्य महेश्वराद् भेदे पर्यनुयो-
गमाह—

तत्स्वार्थव्यवसायात्म ज्ञानं भिन्नं महेश्वरात् ।

कथं तस्येति निर्देश्यमाकाशादिवदञ्जसा ॥४०॥

समवायेन, तस्यापि तद्विभक्तस्य कृतो गतिः १ ।

इहेदमिति विज्ञानादवाच्यावृष्यभिचारि तत् ॥४१॥

को ही तत्त्व कहते हैं ।” [न्यायभाष्य पृ० २] । अतः यदि इनमेंसे एकका भी ज्ञान न
हो तो समस्त तत्त्वोंका ज्ञान नहीं बन सकता है । अतः महेश्वरको अपने ज्ञानका ज्ञान
न होनेपर उसको सर्वज्ञता कैसे सिद्ध हो सकती है ? अगर कहा जाय कि महेश्वर अन्य-
ज्ञानसे अपने ज्ञानको भी जानता है और इसलिये उसके असर्वज्ञता नहीं है तो वह
अन्य ज्ञान भी अन्य तृतीय ज्ञानसे जाना जावेगा और ऐसा माननेपर बड़ी अनवस्था
आयेगी । बहुत दूर पहुँचकर भी यदि किसी ज्ञानको स्वार्थावभासी (अपने और अर्थका
प्रकाराक) स्वीकार करें तो उससे अच्छा यही है कि पहले ही ज्ञानको सूर्यकी तरह स्वपर-
प्रकाशकस्वभाव स्वीकार करें और उस हालतमें अस्वसंवेदीज्ञानकी कल्पना व्यर्थ है ।

§ १२७. अब दूसरे विकल्पमें, जो महेश्वरज्ञानको स्वसंवेदी माननेरूप है,
दूषण दिखाते हैं और यह कहते हुए कि यदि महेश्वरज्ञानको आप लोग स्वार्थप्रकाशक
स्वीकार करें तो यह बतलाना चाहिये कि वह महेश्वरसे भिन्न है क्या ? और भेद
माननेपर निम्न पर्यनुयोग—(दूषणार्थजिज्ञासा—प्रश्न) किये जाते हैंः—

‘यदि वह महेश्वरज्ञान, जिसे आपने स्वार्थव्यवसायात्मक स्वीकार किया है,
महेश्वरसे भिन्न है तो ‘वह उसका है’ यह निश्चयसे आकाशादिकी तरह कैसे निर्देश हो
सकेगा ? तात्पर्य यह कि जिस प्रकार महेश्वरज्ञान आकाशादिसे भिन्न है और इसलिये
वह उनका नहीं माना जाता है उसीप्रकार वह महेश्वरसे भी सर्वथा भिन्न है तब वह
महेश्वरका है अन्यका नहीं, यह निर्देश कैसे बन सकेगा ?

१ ‘तत्र यत्प्रेक्षाजिज्ञासाप्रयुक्तस्य प्रवृत्तिः स प्रमाता, स येनाऽर्थं प्रमिणोति तत्प्रमाणम्,
योऽर्थः प्रमीयते तत्प्रमेयम्, यदर्थविज्ञानं सा प्रमितिः, चतसृषु चैवंविधास्वर्थतत्त्वं परिसमा-
प्यते’—वात्स्या० न्यायभा० पृ० २ ।

1 मु ‘मतिः’ ।

इह कुण्डे दधीत्यादिविज्ञानेनास्तविद्विषा ।

साध्ये सम्बन्धमात्रे तु परेषां सिद्धसाधनम् ॥४२॥

§ १२८. यदि स्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानमीश्वरास्वाम्यनुज्ञायते, तस्यास्मदादिविशिष्टत्वात्, तदा तदीश्वरान्निष्ठमन्युपगन्तव्यम्, अनेने सिद्धान्तविरोधात् । तथा आकाशादेरिव कथं तस्येति व्यपदेशमिति पठ्यन्तुपुनर्माह ।

[महेश्वरतज्ज्ञानयोः सम्बन्धकारकस्य समवायस्य पूर्वपक्षपुरस्सरं निरसनम्]

§ १२९. स्याम्यतएव—भिन्नमपि विज्ञानं महेश्वरात्तस्येति व्यपक्षिरयते, तत्र समवायात् । आकाशादेरिति निर्दिश्यते, तत्र तस्यासमवायात्, इति, तद्व्यप्युक्तम् ; ताम्वासीश्वर-ज्ञानाभ्यां भिन्नस्य समवायस्यापि कुतः प्रतिपत्तिः ? इति पठ्यन्तुयोगस्य तद्व्यवस्थात् ।

‘यदि कहा जाय कि समवाय सम्बन्धसे उक्त निर्देश बन जायगा अर्थात् महेश्वर-ज्ञानका महेश्वरके साथ समवाय सम्बन्ध है, आकाशादिकके साथ नहीं, अतः समवाय सम्बन्धसे ‘महेश्वरज्ञान महेश्वरका है’ यह निर्देश उपपन्न होजायगा, तो वह समवाय सम्बन्ध भी दोनोंसे भिन्न माना जायगा और उस हालतमें उसका भी ज्ञान कैसे हो सकेगा ? अगर कहें कि ‘इसमें यह है’ इस प्रकारके अबाधित ज्ञानसे उसका ज्ञान हो जाता है, तो वह ज्ञान ‘इस कुण्डमें दही है’ इस प्रकारके संयोगनिमित्तक अबाधित ज्ञानके साथ व्यभिचरित है । ‘इस कुण्डमें दही है’ यह ज्ञान भी ‘इसमें यह है’ इस रूप है और वह अबाधित भी है। लेकिन वह समवायसम्बन्धनिमित्तक नहीं है—संयोगसम्बन्धनिमित्तक है । अतः उक्त ज्ञान इसके साथ व्यभिचारी है । अगर कहा जाय कि सम्बन्ध-सामान्य यहाँ साध्य है और इसलिये उक्त दोष नहीं है, तो जैनोंके लिये उसमें सिद्धसाधन है ।’

§ १२८. -दि कहें कि महेश्वरके ज्ञानको हम स्वार्थव्यवसायात्मक मानते हैं क्योंकि वह हम लोगोंसे विशिष्ट है, तो उसे महेश्वरसे भिन्न स्वीकार करना चाहिये, कारण, अभिन्न माननेमें सिद्धान्तविरोध आता है—वैशेषिक मतमें महेश्वरज्ञानको महेश्वरसे भिन्न माना गया है, अभिन्न नहीं । और महेश्वरसे महेश्वरज्ञानको भिन्न स्वीकार करनेपर ‘वह उसका है’ यह व्यपदेश आकाशादिककी तरह कैसे बन सकेगा, यह हमारा आपसे प्रश्न है । तात्पर्य यह कि महेश्वरज्ञान जब महेश्वरसे सर्वथा भिन्न है तब ‘वह उसका है’ अन्यका नहीं है, यह व्यवस्था नहीं बन सकती है ।

§ १२९. वैशेषिक—हमारा आशय यह है कि महेश्वरज्ञान महेश्वरसे भिन्न होता हुआ भी ‘उसका है’ यह व्यपदेश बन जाता है क्योंकि महेश्वरमें उसका समवाय है, वह आकाशादिकका नहीं है, यह निर्देश भी हो जाता है, क्योंकि आकाशादिकमें महेश्वरज्ञानका समवाय नहीं है ?

जैन—यह आशय भी आपका ठीक नहीं है, क्योंकि ईश्वर और ईश्वरज्ञानसे भिन्न समवायका भी ज्ञान कैसे हो सकता है, यह प्रश्न ज्यों-का-त्यों अवस्थित है ।

§ ११०. इहेदमिति प्रत्ययविशेषाद्वाधकरहितात् समवायस्य प्रतिपत्तिः । तथा हि—
 'इह भर्तृवरे ज्ञानम्' इतीहेदंप्रत्ययो विशिष्टपदार्थहेतुकः, सकलवाधकरहितत्वे सतीहेदमिति
 प्रत्ययविशेषत्वात्, यो यः सकलवाधकरहितत्वे सति प्रत्ययविशेषः स स विशिष्टपदार्थहेतुको
 दृष्टः, यथा 'द्रव्येषु द्रव्यं द्रव्यम्' इत्यन्वयप्रत्ययविशेषः सामान्यपदार्थहेतुकः, सकलवाधकर-
 रहितत्वे सति प्रत्ययविशेषश्चेहेदमिति प्रत्ययविशेषः, तस्माद्विशिष्टपदार्थहेतुक इत्यनुमीयते ।
 योऽसौ विशिष्टः पदार्थस्तद्धेतुः स समवायः, पदार्थान्तरत्वं तद्धेतोरसम्भवात्तद्धेतुकत्वायोगात् ।
 न हि 'इह तन्तुषु पटः' इति प्रत्ययस्तन्तुहेतुकः, तन्तुषु 'तन्तवः' इति प्रत्ययस्योत्पत्तेः । नापि पटहेतुकः,
 पटात्पट इति प्रत्ययस्योदयात् । नापि वासनाविशेषहेतुकः, तस्याः कारणरहितायाः सम्भवाभावात् ।
 पूर्वं तथाविधज्ञानस्य तत्कारणत्वे तदपि कुतो हेतोरिति चिन्त्यमेतत् । पूर्वतद्वाप्तनात् इति चेत्,
 न, अनवस्थाप्रसङ्गः । ज्ञानवासनयोरनाविसन्तानपरिकल्पनायां कुतो बहिरर्बसिद्धिः ? अनादि-
 वासनापञ्चादेव नीलादिप्रत्ययानामपि भावात् । न चैवं विज्ञानसन्ताननानात्वसिद्धिः, सन्ताना-
 न्तरप्राप्तिर्यो विज्ञानस्यापि सन्तानान्तरमन्तरस्य वासनाविशेषादेव तथाप्रत्ययप्रसूतेः, स्वप्नस-

§ १३० वैशेषिक—'इसमें यह है' इस प्रकारके बाधकरहित प्रत्ययसे समवायका
 ज्ञान होता है । वह इस प्रकारसे है—'भर्तृवरमें ज्ञान है' यह 'इहेदं'प्रत्यय विशिष्टपदार्थ-
 के निमित्तसे होता है क्योंकि वह सम्पूर्ण बाधकरहित होकर इहेदंप्रत्ययविशेष है, जो-
 जो सम्पूर्ण बाधकरहित होकर प्रत्ययविशेष है वह वह विशिष्ट पदार्थके निमित्तसे होता
 है, जैसे द्रव्योंमें 'द्रव्य है द्रव्य है' यह अन्वयप्रत्ययविशेष सामान्यपदार्थ (सत्ता-
 जातिरूप द्रव्यत्व) के निमित्तसे होता है । और सम्पूर्णबाधकरहित होकर प्रत्ययविशेष
 इहदंप्रत्ययविशेष है, इस कारण वह विशिष्टपदार्थके निमित्तसे होता है । इस तरह हम
 उसका अनुमानसे साधन करते हैं । जो विशिष्टपदार्थ उक्त प्रत्ययमें निमित्त है वह सम-
 वाय है, कारण, अन्य पदार्थ उसमें निमित्त संभव नहीं है और इसलिये वह अन्य
 पदार्थके निमित्तसे नहीं होता । प्रसिद्ध है कि 'इन तन्तुओंमें पट है' यह प्रत्यय
 तन्तुओंके निमित्तसे नहीं होता, अन्यथा 'तन्तुओंमें तन्तु हैं' यह प्रत्यय होना चाहिये ।
 और न वह प्रत्यय पटके निमित्तसे होता है, नहीं तो 'पटसे पट होता है' यह प्रत्यय
 उत्पन्न होगा । तथा न वह वासनाविशेषके निमित्तसे होता है क्योंकि वासनाका जनक
 कोई कारण नहीं है और इसलिये कारणरहित वासना असंभव है । यदि उसका कारण
 उक्त प्रकारका कोई पूर्ववर्ती ज्ञान स्वीकार किया जाय तो वह ज्ञान किस कारणसे होता
 है ? यह विचारणीय है । यदि कहें कि वह अपनी पूर्व वासनासे होता है, तो यह कथन
 ठीक नहीं है, कारण उसमें अनवस्था आती है । अगर कहा जाय कि ज्ञान और
 वासनाकी अनादि परम्परा मानते हैं, तो बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि फिर कैसे हो सकेगी ?
 क्योंकि अनादिवासनाके बलसे ही नीलादि प्रत्यय भी उत्पन्न हो जायेंगे । दूसरी
 बात यह है कि इस तरह नाना विज्ञानसन्तानों भी सिद्ध न हो सकेंगी, क्योंकि द्वितीया-
 दिसन्तानोंका ग्राहक ज्ञान भी अन्य सन्तानके बिना वासनाविशेषसे ही उक्त प्रत्ययको

१ मु स प 'इदमिह्वरे' । २ मु स प प्रतिष्ठु द्वितीयं 'द्रव्यम्' नास्ति । ३ मु स प प्रति-
 षु 'सकलपदार्थ' । ४ द 'तन्तुषु' नास्ति ।

भूतानाम्तरप्रत्ययवत् । नानासन्तानानाम्युपगमे चैकज्ञानसन्तानसिद्धिरपि कुतः स्यात् ? स्वसन्तानाभावादेऽपि तद्व्याप्तिः प्रत्ययस्य भावात् । स्वसन्तानस्याप्यनिष्टौ संविद्धौ कुतः साधयेत् ? स्वतः प्रतिभासनादिति चेत्, न, तथावासनाविशेषादेव स्वतः प्रतिभासस्यापि भावात् । शक्यं हि वक्तुं स्वतः प्रतिभासवासनावशादेव स्वतः प्रतिभासः संवेदनस्य न पुनः परमार्थत इति न किञ्चित्पारमार्थिकं संवेदनं सिद्ध्येत् । तथा च 'स्वरूपस्य स्वतो गतिः' इति रिक्ता वाचोयुक्तिः ।^१ तदनेन कुतश्चिद्विहितप्रमाणार्थतः साधयता दूषयता वा साधनज्ञानं दूषणज्ञानं वाऽभ्रान्तं सालम्बनमन्युपगन्तव्यम् । तद्वत्सर्वमबाधितं ज्ञानं साकल्यमिति कथमिहेदमिति प्रत्ययस्याबाधितस्य निराकलम्बनता । केन वासनामात्रहेतुरयं स्यात् । नापि निर्हेतुकः, 'कादाचित्कत्वात् । ततोऽस्य विशिष्टः पदार्थो हेतुरन्युपगन्तव्य इति वैशेषिकाः ।

§ १३१. तेऽप्येवं प्रष्टव्याः, कोऽसौ विशिष्टः पदार्थः ? समवायः सम्बन्धमात्रं वा ? न तावत्समवायः, तद्वेतुकत्वे साध्येऽप्येहेदमिति प्रत्ययस्येह कुण्डे दबोत्पादिना निरस्तसमस्तबाध-

उत्पन्न कर देगा, जैसे अन्य स्वप्नसन्तानें वासनाविशेषसे ही उत्पन्न हो जाती हैं । और जब इस प्रकार नाना विज्ञानसन्तानें अस्वीकृत हो जायेंगी तो एकज्ञानसन्तानकी सिद्धि भी कैसे बन सकेगी ? क्योंकि स्वसन्तानके अभावमें भी स्वसन्तानप्राप्ति प्रत्यय निष्पन्न हो जाता है । तात्पर्य यह कि ज्ञानसन्तानको माने बिना भी ज्ञानसन्तानप्राप्तक प्रत्यय वासनाके बलसे ही समुपपन्न हो जायगा । और जब एक विज्ञानसन्तान भी अस्वीकृत हो जायगी तो संवेदनाद्वैतकी सिद्धि कैसे होगी ? यदि कहा जाय कि उसका स्वतः ही प्रतिभास होता है तो वह स्वतः प्रतिभास भी वासनाविशेषसे ही हो जाय । हम कह सकते हैं कि 'संवेदनका स्वतः प्रतिभास स्वतः प्रतिभासरूप वासनाके वशसे ही होता है, परमार्थतः नहीं' और इस तरह कोई ज्ञान परमार्थिक सिद्ध नहीं हो सकता । अतएव 'स्वरूपस्य स्वतो गतिः' अर्थात् स्वरूप (ज्ञान) की अपने आप ही प्रतिपत्ति हो जाती है, यह केवल कथनमात्र है, उसका कोई अर्थ नहीं है । इस कारण किसी साधनसे किसी साध्यको यदि वास्तवमें सिद्ध अथवा दूषित करना चाहते हैं तो साधनज्ञान और दूषणज्ञानको अभ्रान्त—भ्रान्तिरहित और सविषय स्वीकार करना चाहिये अर्थात् उन्हें वास्तविक अर्थको विषय करनेवाला मानना चाहिये । उसीप्रकार सभी अबाधित ज्ञानोंको सविषय मानना सर्वथा युक्तियुक्त है । ऐसी दशामें 'इसमें यह है' यह अबाधित प्रत्यय निराकलम्बन—निर्विषय कैसे माना जा सकता है ? अर्थात् नहीं माना जासकता और जिससे वह वासनामात्रके निमित्तसे होनेवाला कहा जाय । और न वह प्रत्यय बिना निमित्तके है क्योंकि कादाचित्क है—कभी होता है और कभी नहीं होता, अर्थात् जन्य है और जब वह जन्य है तो उसका कोई विशिष्ट पदार्थ निमित्त अवश्य स्वीकार करना चाहिये ?

§ १३१. जैन—आपसे हम पूछते हैं कि वह विशिष्ट पदार्थ क्या है ? क्या समवाय है अथवा, सम्बन्धसामान्य है ? वह समवाय तो हो नहीं सकता, क्योंकि समवायके निमित्तसे उस प्रत्ययको सिद्ध करनेमें 'इसमें यह है' वह 'इस

केन प्रत्ययेन व्यभिचारित्वात् । तदपीहेदमिति विज्ञानमबाधं भवत्येव । न च समवायहेतुकम्, तस्य संयोगहेतुकत्वात् । सम्बन्धमात्रे तु तद्विषयत्वेन साध्ये परेषां सिद्धसाधनमेव, त्यागादिनां सर्वत्रेहेदं प्रत्ययस्याबाधितत्वं सम्बन्धमात्रनिबन्धनत्वेन सिद्धत्वात् ।

§ १३२. स्यान्मतम्—वैशेषिकायामबाधितेहेदं प्रत्ययादिब्रह्मात्सामान्यतः सम्बन्धे सिद्धे विरोधेऽप्यवयवत्वविनोक्त्यगुणिनोः क्रियाक्रियावतोः सामान्यतद्वतोर्विशेषतद्वतोरेव य सम्बन्ध इहेदं प्रत्ययचक्रः स समवाय एव व्यभिचरति लक्षणविशेषसम्बन्धात् । तथा हि—“अयुतसिद्धा-
नामाधार्याचारभूतानामिहेदं प्रत्ययचक्रो यः सम्बन्धः स समवायः” [प्रशस्तपा० भा० सम० प्र०] इति प्रशस्तकरः । तत्रेहेदं प्रत्ययचक्रः समवाय इत्युच्यमानेऽन्तरालाभावनिबन्धनेन ‘इह ग्रामे वृक्षः’ इति इहेदं प्रत्ययेन व्यभिचारात्, सम्बन्ध इति वचनम् । सम्बन्धो हि इहेदं प्रत्ययचक्रो यः स एव समवाय इत्यते । न चान्तरालाभावो ग्रामवृक्षाणां सम्बन्ध इति न तेन व्यभिचारः । तथापि ‘इहाऽऽकाशे शकुनिः’ इति इहेदं प्रत्ययेन संयोगसम्बन्धमात्रनिबन्धनेन व्यभिचार इत्या-

कुण्डमें दड़ी है’ इस अबाधित प्रत्ययके साथ व्यभिचारी है । क्योंकि वह भी ‘इसमें यह है’ इस प्रकारसे अबाधित है लेकिन वह समवायनिमित्तक नहीं है, संयोग-निमित्तक है । यदि सम्बन्धसामान्यके निमित्तसे उक्त प्रत्ययको सिद्ध करें तो उसमें जैनोंके लिये सिद्धसाधन है । कारण, जैनोंके यहाँ सब जगह अबाधित ‘इहेदं’ प्रत्ययको सम्बन्ध-सामान्यके निमित्तके माना गया है ।

§ १३२ वैशेषिक—हम अबाधित ‘इहेदं’ प्रत्ययरूप लिङ्गसे सामान्यतः सम्बन्धको सिद्ध करते हैं और उसके सिद्ध हो जानेपर विशेषरूपसे ‘अवयव-अवयवि, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, सामान्य-सामान्यवान् और विशेष-विशेषवान्’में जो सम्बन्ध है और जो ‘इहेदं’ प्रत्ययसे जाना जाता है वह समवाय ही होना चाहिये, क्योंकि उसका विशेषलक्षण सम्भव है’ इस प्रकार समवायसम्बन्धका साधन करते हैं । उसका खुलासा इस प्रकारसे है—

“जो अयुतसिद्ध हैं—अपृथग्भूत हैं और आधार्थ-आधाररूप हैं—आधाराधेय-मात्रसे युक्त हैं उनमें जो सम्बन्ध होता है और जो ‘इहेदं’ प्रत्ययसे अवगत होता है वह समवाय सम्बन्ध है ।” यह प्रशस्तकर अथवा प्रशस्तपादका उनके भाष्यमें प्रतिपादित समवायका लक्षण है । इस लक्षणमें यदि इतना ही कहा जाता कि जो ‘इहेदं’ प्रत्ययसे अवगत हो वह समवाय है तो ‘इस गाँवमें वृक्ष है’ इस अन्तराला-भावको लेकर होनेवाले ‘इहेदं’ प्रत्ययके साथ उसकी अतिव्याप्ति होती है अतः ‘सम्बन्ध’ यह विशेषण कहा गया है । यथायतः ‘इहेदं’ प्रत्ययसे अवगत होनेवाले सम्बन्धका नाम समवाय है और अन्तरालाभाव ग्राम तथा वृक्षोंको कोई सम्बन्ध नहीं है—कोई भी विवेकी अन्तरालाके अभावको सम्बन्ध नहीं मानता और इसलिये ‘सम्बन्ध’ कहनेसे अन्तरालाभावको लेकर होनेवाले ‘इस गाँवमें वृक्ष है’ इस प्रत्ययके साथ समवायका लक्षण अतिव्याप्त नहीं है । ‘सम्बन्ध’ विशेषण कहनेपर भी ‘इस आकाशमें पक्षी है’ इस संयोगनिमित्तक ‘इहेदं’ प्रत्ययके साथ उक्त समवायलक्षणकी

आधाराधेयभूतानामिति निगद्यते । न हि यथाऽवयवावयवव्याधीनामाधाराधेयभूतत्वमुभयोः प्रसिद्धं तथा शङ्कुआकाशयोरा^१धाराधारयोगात् । आकाशस्य सर्वगतत्वेन शङ्कुनेरुपचयि भावादव्यस्ता-दिवेति न एतदेवंप्रत्ययेन व्यभिचारः । नन्वाकाशस्यातीन्द्रियत्वात्तत्रा^२स्मदादीनामिहेदंप्रत्यय-स्यासम्भवात् कथं तेन व्यभिचारचोदना साधीयसी ? इति न मन्तव्यम् ; कुतरिचल्लिङ्गादनु-मितेऽप्याकाशो भूतिप्रसिद्धे वा^३ कस्यचिदिहेदमिति प्रत्ययाविरोधात् । तत्र भ्रान्तेन वा केषाम्बि-दिहेदमिति प्रत्ययेन व्यभिचारचोदनायाः न्यायप्राप्तत्वात् । तत्परिहारार्थमाधाराधेयभूतानामिति वचनस्योपपत्तेः । नन्वेवमपीह कुण्डे दधीति प्रत्ययेनानेकान्तः^४, तस्य संयोगनिबन्धनत्वेन^५ समवायाहेतुकत्वादिति न शङ्कनीयम्, अयुतसिद्धानामिति प्रतिपादनात् । न हि यथाऽवयवा-वयवव्यादयोऽयुतसिद्धास्तथा दधिकुण्डादयः, तेषां युतसिद्धत्वात् । तर्हि 'अयुतसिद्धानामेव' इति वक्तव्यम्, आधाराधेयभूतानामिति वचनस्याभावेऽपि व्यभिचाराभावात् ; इति न चेत्तसि विधेयम् ;

अतिव्याप्ति होती है । अतः 'आधाराधारभूत' यह विशेषण कहा जाता है । निस्सन्देह जिस प्रकार अवयव-अवयवी आदिमें आधाराधेयभाव वैरोषिकों और जैनोंके प्रसिद्ध है उस प्रकार आकाश तथा पक्षीमें आधाराधेयभाव प्रसिद्ध नहीं है, क्योंकि उनमें आधाराधेयभाव अनुपपन्न है । आकाश सर्वगत (व्यापक) होनेसे वह पक्षीके ऊपर भी नीचेकी तरह विद्यमान है । इसलिये उक्त विशेषण देनेसे आकाशमें होनेवाले 'इहेदं' प्रत्ययके साथ समवायलक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं है । यदि कहा जाय कि आकाश तो अतीन्द्रिय है, उसमें हम लोगोंको 'इहेदं' प्रत्यय नहीं हो सकता है और इसलिये उसके साथ अतिव्याप्तिकथन सम्यक् नहीं है, तो यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि किसी लिङ्गसे अनुमित हुए—अनुमानसे जाने गये आकाशमें अथवा, भूतिप्रसिद्ध आकाशमें किसीको 'इहेदं' प्रत्यय हो सकता है—उसके होनेमें कोई विरोध नहीं है । अथवा, उसमें भ्रान्तिसे किसीको 'इहेदं' प्रत्यय सम्भव है और उसके साथ अतिव्याप्तिकथन न्यायप्राप्त है—असंगत नहीं है । अतः उसके परिहारार्थ 'आधारा-धेयभूत' यह विशेषण कहना सर्वथा उचित है ।

शङ्का—'आधाराधेयभूत' विशेषण कहनेपर भी 'इस कुण्डमें दही है' इस प्रत्ययके साथ अतिव्याप्ति है, क्योंकि वह संयोगसम्बन्धहेतुक प्रत्यय है, समवायहेतुक नहीं ?

समाधान—उक्त शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि 'अयुतसिद्ध' विशेषण कहा है । स्पष्ट है कि जिस प्रकार अवयव-अवयवी आदिक अयुतसिद्ध हैं उस प्रकार दही-कुण्ड आदिक नहीं हैं, क्योंकि वे युतसिद्ध हैं ।

शङ्का—तब 'अयुतसिद्ध' यही विशेषण कहना उचित है, क्योंकि 'आधाराधेयभूत' विशेषणके न कहनेपर भी अतिव्याप्ति नहीं हो सकती है ?

१ मु स 'रौत्तराधेया' । २ मु 'तदस्मदा' । ३ द 'च' । ४ द 'अनेकान्तः' इति शङ्को नास्ति । ५ द 'ने' ।

द्रव्यं स्वावयवाधारं गुणो द्रव्याभयो यतः ।

लौकिकययुतसिद्धिस्तु भवेद् दुग्धाम्मसोरपि ॥४४॥

§ १३२. इह तन्तुषु पट इत्यादिरिहेदंप्रत्ययः समवायसम्बन्धनिबन्धन एव, निर्बाधत्वे सति अयुतसिद्धेहेदंप्रत्ययत्वात् । यस्तु न समवायसम्बन्धनिबन्धनः स वैषम्यं, यथा 'इह समवायिषु समवायः' इति भाष्यमानेहेदंप्रत्ययः, 'इह कुण्डे दधि' इति युतसिद्धेहेदंप्रत्ययरच । निर्बाधत्वे सत्ययुतसिद्धेहेदंप्रत्ययरचायं 'इह तन्तुषु पटः' इत्यादिः । तस्मात्समवायसम्बन्धनिबन्धन इति केवलव्यतिरेकी हेतुः असिद्धत्वादिदोषरहितत्वात्स्वसाध्याविनाभावी समवायसम्बन्धं साधयतीति परैरभिधीयते सत्यामयुतसिद्धाविति वचनसामर्थ्यात् । तत्रेदमयुतसिद्धत्वं यदि शास्त्रीयं हेतोर्विशेष्यं तदा न साधु प्रतिभासते, समवायिनोरवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोः सामान्यतद्दोर्विशेषतद्दोरेव शास्त्रीयस्यायुतसिद्धत्वस्य विरहात् । वैशेषिकशास्त्रे हि प्रसिद्धं "अयुतगात्रयवृत्तित्वमयुतसिद्धत्वम्" [] । तच्चेह नास्त्येव, यतः कारणाद्द्रव्यं^१ तन्तुलक्ष्यं

है तो वह विशेषण सम्यक् नहीं है, क्योंकि अवयव-अवयवी आदि समवायिओंके शास्त्रीय (वैशेषिकशास्त्रमें प्रतिपादित) अयुतसिद्धि नहीं है । कारण, द्रव्य (गुणी) तो अपने अवयवोंमें रहता है और गुण द्रव्यमें रहता है, इस तरह दोनों भिन्न भिन्न आभयमें रहते हैं—दोनोंका एक आभय नहीं है और इसलिये उनमें शास्त्रीय अयुतसिद्धि नहीं है । तथा लौकिकी—लोकप्रसिद्ध अयुतसिद्धि दूध और पानीमें भी पायी जाती है ।

§ १३५. वैशेषिक—'इन तन्तुओंमें वस्त्र है' इत्यादि 'इहेदं' प्रत्यय समवाय-सम्बन्धके निमित्तसे ही होता है, क्योंकि वह निर्बाध अयुतसिद्ध 'इहेदं' प्रत्यय है, जो समवायसम्बन्धके निमित्तसे नहीं होता वह निर्बाध अयुतसिद्ध 'इहेदं' प्रत्यय नहीं है, जैसे 'इन समवायिओंमें समवाय है' यह बाधित होनेवाला प्रत्यय और 'इस कुण्डमें दही है' यह युतसिद्ध 'इहेदं' प्रत्यय । और निर्बाध अयुतसिद्ध 'इहेदं' प्रत्यय 'इन तन्तुओंमें वस्त्र है' यह है । इस कारण वह समवायसम्बन्धके निमित्तसे होता है, यह केवलव्यतिरेकी हेतु, जो असिद्धतादिदोषरहित होनेसे अपने साध्यका अविनाभावी है, समवायसम्बन्धरूप साध्यको सिद्ध करता है, यह हम 'अयुतसिद्धि' विशेषणके सामर्थ्यसे प्रतिपादन करते हैं ?

जैन—आप यह बता लें कि हेतुमें जो 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण दिया गया है वह यदि शास्त्रीय—वैशेषिक शास्त्रमें प्रतिपादित विशेषण है तो वह सम्यक् नहीं है, क्योंकि अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, सामान्य-सामान्यवान् और विशेष-विशेषवान् रूप समवायिओंमें शास्त्रीय अयुतसिद्धि नहीं है । वैशेषिकशास्त्रमें "अयुतगात्रयवृत्तित्वमयुतसिद्धि" [] कहा गया है । अर्थात् जिन दो पदार्थोंकी अभिन्न (एक) आभयमें वृत्ति है उनमें अयुतसिद्धि बतलाई गई है ।

स्वावयवाद्यु^१ वर्तते, कार्यद्रव्यं च पटलक्ष्यं स्वावयवेषु तन्तुषु वर्तत इति स्वावयवाधारमित्यने-
नावयवावयविनोः पृथगाभयवृत्तित्वसिद्धेरपृथगाभयवृत्तित्वमसद्वेति प्रतिपादितम् । यतरत्र गुणः
कार्यद्रव्याभयो रूपादिः, कार्यद्रव्यं तु स्वावयवाधारं प्रतीयते, तेन गुणगुणिनोरपृथगाभयवृत्ति-
त्वमसम्भाव्यमानं निवेदितम् । एतेन क्रियायाः कार्यद्रव्ये^२ वर्तनात्कार्यद्रव्यस्य च स्वावयवेषु
क्रियाक्रियावतोरपृथगाभयवृत्तित्वाभावः कथितः । तथा सामान्यस्य द्रव्यत्वादेर्द्रव्यादिषु^३ दृष्टे-
र्द्रव्यादीनां च स्वावयवेषु सामान्यतद्गतोः पृथगाभयवृत्तित्वं न्यापितम् । तथैवापरधियोपस्य
कार्यद्रव्येषु प्रवृत्तेः^४ कार्यद्रव्याद्यां च स्वावयवेषु विरोधतद्गतोरपृथगाभयवृत्तित्वं निरस्तं वेदित-
व्यम् । ततो न शास्त्रीयायुतसिद्धिः समवायिनोरस्ति । ना तु लौकिकी लोकाप्रसिद्धैकमाजनवृत्तिः
सा दुग्धाम्भसोरपि युतसिद्धयोरस्तीति तथाऽपि नायुतसिद्धत्वं^५ समवायिनोः साधीय^६ इति
प्रतिपत्त्यम् ।

पृथगाभयवृत्तित्वं युतसिद्धिर्न चानयोः ।

साऽस्तीशस्य विश्वत्वेन परद्रव्याभित्तिच्युतेः ॥४५॥

सो वह अयुतसिद्धि इन अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदिमें नहीं पायी जाती, कारण,
तन्तुरूप कारणद्रव्य अपने अवयवरूप अंशोंमें रहता है और पटरूप कार्यद्रव्य अपने
अवयवरूप तन्तुओंमें रहता है, इस प्रकार 'स्वावयवाधारम्' इस वाक्यके द्वारा—अव-
यव और प्रवयवोंमें पृथगाभयवृत्तिता—भिन्न आभयमें रहना सिद्ध होता है—
अपृथगाभयवृत्तिता (अभिन्न आभयमें रहना) का उनमें अभाव है—यह प्रति-
पादन समझना चाहिये । और रूपादिक गुण कार्यद्रव्यमें रहते हैं और कार्यद्रव्य
अपने अवयवोंमें रहता है, इस तरह उक्त वाक्यके द्वारा गुण और गुणीमें भी
अपृथगाभयवृत्तिताका अभाव बतला दिया है । इसी विवेचनसे क्रिया कार्यद्रव्यमें
और कार्यद्रव्य अपने अवयवोंमें रहता है, और इस तरह क्रिया-क्रियावान्के भी
अपृथगाभयवृत्तिताका अभाव कथित हो जाता है । तथा द्रव्यत्वादिरूप सामान्य द्रव्या-
दिकोंमें रहता है और द्रव्यादिक अपने आभयोंमें रहते हैं, इस प्रकार सामान्य और
सामान्यवानोंमें पृथगाभयवृत्तिता कही गई है । एवं विशेष कार्यद्रव्योंमें और कार्यद्रव्य
अपने अवयवोंमें रहते हैं, इस तरह विशेष और विशेषवान्में अपृथगाभयवृत्तिताका
निराकरण समझना चाहिये । अतः स्पष्ट है कि समवायिओंमें शास्त्रीय अयुतसिद्धि
नहीं है । और जो लौकिकी—लोकाप्रसिद्ध—एक पात्रमें दो वस्तुओंका रहनारूप
अयुतसिद्धि है वह दूध और पानीमें भी मौजूद है लेकिन उनमें समवाय नहीं है—
संयोग है और इसलिये उसके द्वारा भी समवायिओंमें 'अयुतसिद्धत्व' (अयुतसिद्ध-
पना) सिद्ध नहीं होता ।

'पृथक्—भिन्न आभयमें रहना युतसिद्धि है, सो वह युतसिद्धि ईश्वर और
ईश्वरज्ञानमें नहीं है, क्योंकि ईश्वर विभु (व्यापक) है, इसलिये वह दूसरे द्रव्यमें

१ मु 'शेषु' । २ मु 'कार्यद्रव्यवर्तना' । ३ द 'प्रवृत्तेः' । ४ द 'वृत्तिः' । ५ मु 'वृत्त्या', स
'वृत्त्या' अधिकः गठः । ६ द 'साधीयते' ।

ज्ञानस्यापीश्वरादन्यद्रव्यवृत्तित्वहानितः ।

इति येऽपि समादध्युस्तारं च पर्यनुयुञ्जमहे ॥४६॥

विमुद्रव्यविशेषाणामन्याश्रयविवेकतः ।

युतसिद्धिः कथं नु स्यादेकद्रव्यगुणादिषु ॥४७॥

समवायः प्रसज्येताऽयुतसिद्धौ परस्परम् ।

तेषां तद्वृद्धितयाऽसत्त्वे स्याद्बुद्ध्याघातो दुरुत्तरः ॥४८॥

§ १३१. ननु च पृथगाश्रयवृत्तित्वं युतसिद्धिः, “पृथगाश्रयवृत्तित्वं युतसिद्धिः”
[] इति वचनात् । ‘पृथगाश्रय’समवायो युतसिद्धिः” इति वदतां समवायस्य
विवादाध्यासितत्वात्तत्त्वज्ञानासिद्धिप्रसङ्गात् । लक्षणस्याकारकत्वेन ज्ञापकत्वेऽपि तेन सिद्धेन भावे-
तन्मयम्, असिद्धस्य विवादाध्यासितस्य सन्दिग्धस्य^१ वा तत्त्वज्ञानत्वायोगात् । सिद्धं हि कस्य-
चिद्भेदकं^२ लक्षणमुपपद्यते नान्यथेति लक्षणलक्षणभावविदो विभावयन्ति । तच्च^३ युतसिद्धत्व-
मीश्वरज्ञानयोर्नास्त्येष, महेश्वरस्य विभुत्वाच्चित्तत्वाच्चान्यद्रव्यवृत्तित्वाभावाच्चमहेश्वरादन्यत्र त-

नहीं रहता । और उसका ज्ञान भी उससे भिन्न दूसरे द्रव्यमें नहीं पाया जाता । अतः
इनमें युतसिद्धि नहीं है—अयुतसिद्धि है, इस प्रकार जो (वैशेषिक) समाधान
करते हैं—अयुतसिद्धिके उपर्युक्त लक्षणमें आये दोषका निराकरण करते हैं उनसे भी
हम पूछते हैं कि विमुद्रव्य अन्य द्रव्योंमें नहीं रहते हैं, अतः उनके युतसिद्धि कैसे
बन सकेगी ? अर्थात् नहीं बन सकती है—अयुतसिद्धि ही उनके उक्त प्रकारसे सिद्ध
होती है और इसलिये उनमें तथा एकद्रव्यमें रहनेवाले रूपरसादि गुणोंमें अयुतसिद्धि
प्राप्त होनेपर परस्परमें समवायसम्बन्ध प्रसक्त होता है । यदि उनमें अयुतसिद्धि न
मानें तो युतसिद्धि और अयुतसिद्धि दोनोंका अभाव होनेपर जो व्याघात—विरोध
आता है वह दुर्निवार है—उसका परिहार नहीं हो सकता ।

§ १३६. वैशेषिक—पृथक् आश्रयमें रहना युतसिद्धि है । कहा भी है—“भिन्न
आश्रयमें रहना युतसिद्धि है ।” जो पृथगाश्रयसमवायको युतसिद्धि कहते हैं उनके
यहाँ समवाय विचारकोटिमें स्थित होनेके कारण समवायलक्षणकी असिद्धिका प्रसङ्ग
आता है । तात्पर्य यह कि समवायका जो लक्षण है वह अयुतसिद्धिघटित है और
अयुतसिद्धिका लक्षण—(अपृथगाश्रयसमवाय) समवायगर्भित है और इसलिये परस्प-
राश्रय होनेसे किसी एककी भी सिद्धि नहीं हो सकेगी । अतः युतसिद्धिका लक्षण समवा-
यघटित नहीं होना चाहिये । दूसरे, लक्षण कारक न होकर ज्ञापक होता है और इस
लिये उसे सिद्ध होना चाहिये । जो असिद्ध, विचारकोटिमें स्थित अथवा सन्दिग्ध होता
है वह लक्षण सम्यक् नहीं होता । वास्तवमें जो लक्षण सिद्ध होता है वही किसीका व्याव-
र्त्तक बनता है, अन्य नहीं, ऐसा लक्ष्यलक्षणभावके जानकार प्रतिपादन करते हैं । सो वह
युतसिद्धि ईश्वर और ईश्वरज्ञानमें नहीं है, क्योंकि महेश्वर विभु और नित्य है अतः

१ द ‘भयः’ । २ मु ‘गत्वात् तत्त्वज्ञान’ । ३ द ‘किञ्चिद्भेदक’ । ४ मु ‘तत्र’ ।

द्विज्ञानस्वावृत्तेः^१ पृथगाभयवृत्तित्वाभावात् । कुण्डस्य हि कुण्डावयवेषु वृत्तिर्दध्नीरय दध्यवयवे-
च्छिति कुण्डावयवदध्यवयवाभ्यां पृथग्भूताभावात् तयोरेव कुण्डस्य दध्नीरय वृत्तिसिद्धिः पृथगा-
भयवृत्तित्वं तयोर्भिधीयते । न चैवंविधं पृथगाभयाभयित्वं समवायिनोः सम्भवति, तन्तूनां
स्वावयवेष्वंशेषु यथा वृत्तिर्न तथा पटस्य तन्तुव्यतिरिक्ते कश्चिदाशये । न ह्यत्र चत्वारोऽर्थाः
प्रतीयन्ते, द्वायाभ्यां पृथग्भूतौ द्वौ चाभयिवाचिति, तन्तोरेव^२ स्वावयवावेष्टयाऽऽभयित्वात्पटावेष्टया-
^३चाभयत्वात् त्रयाणामेवाधार्तां प्रसिद्धेः पृथगाभयाभयित्वस्य युतसिद्धिरन्यथास्वाभावादयुतसिद्ध-
त्वं शास्त्रीयं समवायिनोः सिद्धमेव । ततोऽयुतसिद्धत्वविशेषं साधेवासिद्धत्वाभावात् । लौकि-
कयुतसिद्धत्वं तु प्रतीतिबाधितं नाभ्युपगम्यत एव । ततः सर्वशेषव्याप्तेः समवायसिद्धिः,
इति चेऽपि समावयवे विदग्धवैशेषिकास्तोरच पञ्चतुज्जमहे ।

§ ११०. विमुद्रव्यविशेषात्मात्माकाशादीनां कथं तु^४ युतसिद्धिः परिकल्प्यते^५ भवन्ति, तेषा-
मन्याभयविरहात् पृथगाभयाभयित्वासम्भवात् । नित्यानां च पृथगगतिमत्वं युतसिद्धिरित्यपि न विमु-

उसकी दूसरे द्रव्यमें वृत्ति नहीं हो सकती है और ईश्वरको छोड़कर अन्यत्र दूसरे द्रव्यमें उसका ज्ञान भी नहीं रहता है । अतः उनमें पृथक् आभयमें रहनारूप युतसिद्धि नहीं है । प्रकट है कि कुण्डकी अपने कुण्डावयवोंमें और दहीकी अपने दही-अवयवोंमें वृत्ति है और इसलिये उनके कुण्डावयव तथा दही-अवयव नामके दो भिन्नभूत आभय (आधार) हैं और उनमें कुण्ड तथा दहीकी वृत्ति है, इस प्रकार उनके पृथक् आभयमें रहना कहा जाता है । किन्तु इस प्रकारका पृथक् आभयमें रहना समवायिओंमें सम्भव नहीं है, जिस प्रकार तन्तुओंकी अपने अवयव-अंशोंमें वृत्ति है उस प्रकार पटकी तन्तुओंसे अलग दूसरी जगह वृत्ति नहीं है । निश्चय ही यहाँ चार चीजें प्रतीत नहीं होती—दो पृथक्भूत आभय और दो आभयी । किन्तु तन्तु ही अपने अवयवोंकी अपेक्षा आभयी और पटकी अपेक्षा आभय हैं और इस तरह तीन ही चीजें प्रसिद्ध हैं । अतः पृथक् आभयमें रहनारूप जो युतसिद्धिका लक्षण है वह इनमें न पाया जानेसे शास्त्रीय अयुतसिद्धि (युतसिद्ध्यभावरूप) समवायिओंमें सिद्ध होती है । इसलिये 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण सम्यक् ही है क्योंकि वह असिद्ध नहीं है । लेकिन लौकिकी अयुतसिद्धि तो अनुभवसे विरुद्ध है और इसलिये उसे स्वीकार नहीं करते हैं । अतः विशेषणसहित हेतुसे समवायकी सिद्धि होती है, ऐसा कुछ वैशेषिकोंका कहना है ?

§ ११०. जैन—पर उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि इस तरह आत्मा तथा आकाशादि विमुद्रव्यविशेषोंके युतसिद्धि कैसे बन सकेगी ? कारण, वे दूसरे आभयमें नहीं रहते हैं और इसलिये पृथक् आभयमें रहनारूप युतसिद्धि उनमें सम्भव नहीं

१ मु स 'तद्विज्ञानत्वस्यावृत्तेः' । २ द 'तयोरेव' । ३ मु स 'वा' । ४ मु स 'तु' ।
५ मु द स 'परिकल्पते' ।

द्रव्येषु सम्भवति । तद्धि पृथग्गतितमत्वं द्विधा अभिधीयते कैश्चित्—अन्यतरपृथग्गतितमत्त्वमुभयपृथग्-
गतितमत्वं वेति । तत्र परमाणुविमुद्रव्ययोरन्यतरपृथग्गतितमत्त्वम्, परमाण्वोरैव गतितमत्त्वाद्, विमुद्रव्यस्य
तु निःक्रियत्वेन गतितमत्त्वाभावाद् । परमाणूनां तु परस्परमुभयपृथग्गतितमत्त्वम्, उभयोरपि परमाण्वोः
पृथक्पृथग्गतितमत्त्वसम्भवाद् । न चैतद् द्वितीयमपि परस्परं विमुद्रव्यविशेषाणां ^१सम्भवति तथैक-
द्रव्याभयाणां गुणकर्मसामान्यानां च परस्परं पृथगाभयवृत्तेरभावाद् युतसिद्धिः कथं नु स्याद् ?
इति वितर्कयन्तु भवन्तः । तेषां युतसिद्धयभावे चायुतसिद्धौ सत्त्वां समवायोऽभ्योम्यं प्रसज्येत ।
स च नेष्टः, तेषामाभवाभविभावामाभावाद् ।

§ १३८. “अत्र केचित् विमुद्रव्यविशेषाणामभ्योम्यं नित्यसंयोगमाचक्षते”, तस्य कुत-
।श्चदजातत्वाद् । न ह्ययमन्यतरकर्मजः, यथा स्याद्योः श्वेनेन विमूर्ता च मूर्तेः । नाऽप्युभयकर्मजः,
यथा मेषयोर्मैक्ययोः । न च संयोगजः, यथा द्वितन्मुकवीरययोः शरीराकाशयोर्वा । स्वावयव-
संयोगपूर्वको ह्यवयवविनः केनचि^२त्संयोगः संयोगजः प्रसिद्धः । न चाकाशादीनामवयवाः सन्ति,
निरवयवत्वाद् । ततो न तत्संयोगपूर्वकः परस्परं संयोगो यतः संयोगजः स्याद् । प्राप्तिस्तु तेषां

है । और जो ‘नित्योके पृथक्गतितमत्तारूप युतसिद्धि’ कही गई है वह भी विमु-
(व्यापक) द्रव्योंमें सम्भव नहीं है, क्योंकि वह पृथक् गतिमत्ता दो प्रकारकी है—
एक तो दोमेंसे एककी पृथक् गति और दूसरी दोनोंकी पृथक् गति । इनमें पहली पर-
माणु तथा विमुद्रव्योंमें पायी जाती है, क्योंकि विमुद्रव्य तो निष्क्रिय होनेसे स्थिर रहते
हैं और परमाणु गमनकर उनसे संयोग करते हैं । दूसरी, परमाणु-परमाणुमें पायी जाती
है, क्योंकि दोनों ही परमाणु जुड़े-जुड़े गमन कर सकते हैं । सो यह दोनों ही प्रकारकी
पृथक् गतिमत्ता विमुद्रव्यविशेषोंके परस्परमें सम्भव नहीं है । इसी प्रकार एकद्रव्यके
आश्रय रहनेवाले गुण, कर्म और सामान्य इनके पृथक् आश्रयमें रहना नहीं है और
इसलिये इनके युतसिद्धि कैसे बनेगी ? यह विचारिये । और जब इन सबके
युतासाद्धि नहीं बनेगी तो अयुतसिद्धि प्राप्त होगी और उसके प्राप्त होनेपर इनमें परस्परमें
समवायका प्रसंग आयेगा । लेकिन वह आपको इष्ट नहीं है, क्योंकि विमुद्रव्योंमें और
एकद्रव्यवृत्ति गुणादिकोंमें आश्रय-आश्रयीभाव नहीं है ।

§ १३८. वैशेषिक—बात यह है कि हम विमुद्रव्यविशेषोंके परस्पर नित्य संयोग
मानते हैं, क्योंकि वह किसीसे उत्पन्न नहीं होता । न तो वह अन्यतरकर्मजन्य है, जैसे
झूठका श्वेन पक्षीके साथ और विमुद्रव्योंका मूर्त्तद्रव्योंके साथ है । तथा न उभयकर्मजन्य
है, जैसे दो भेसाओंका अथवा दो पहलवानोंका होता है । और न संयोगजन्य है, जैसे
दो तन्तुजन्य दो वीरणोंका अथवा शरीर और आकाशका होता है । जो अपने अव-
यवोंके संयोगपूर्वक अवयवीका किसी दूसरे द्रव्यके साथ संयोग होता है वह संयोग-
जसंयोग कहलाता है । सो आकाशादिक विमुद्रव्योंके अवयव नहीं हैं, क्योंकि वे निर-
वयव हैं । अतः उनके अवयवसंयोगपूर्वक परस्परमें संयोग नहीं है, जिससे उनके

१ इ ‘सम्भवति तथैकद्रव्याभयाणां’ इति पाठो नास्ति । २ इ स ‘अत्रैके विमु’, ३ मु ‘मासं-
यत्ते’ इति । ४ मु ‘चित्संयोगः’ । स ‘चित्संयोगजः’ ।

सर्वदाऽस्तीति तच्छब्दः^१ संयोगः अत्र एवाभ्युपगन्तव्यः । तत्सिद्धेरत्र युतसिद्धिस्तेषां प्रतिज्ञा-
तव्या, युतसिद्धानामेव संयोगस्य निरूपणात् । न चैवं वे वे युतसिद्धास्तेषां सदाहिमवदादीनामपि
संयोगः प्रसज्यते, तथाप्याक्षेपभावात् । संयोगेन हि युतसिद्धत्वं व्याप्तं न युतसिद्धत्वेन संयोगः ।
ततो यत्र यत्र संयोगस्तेषां तत्र तत्र युतसिद्धिरित्वनुमीयते, कुण्डलवरादिवत् । एवं चैकद्रव्या-
भवाद्यां गुणादीनां संयोगस्यासम्भवाच्च युतसिद्धिः, तस्य गुणात्वेन द्रव्याभयत्वात् तदभावाच्च युत-
सिद्धिः । नाऽप्ययुतसिद्धिरस्तीति समवायः प्राप्नुयात्, तस्येहेदंप्रत्ययसिद्धत्वादाधारार्थाधारभूतपदार्थ-
विषयत्वाच्च । न चैते परस्परमाधारार्थाधारभूताः, स्वाभ्येक्ष्य द्रव्येण सहाधारार्थाधारभावात् । न
चेहेदमिति प्रत्ययस्तत्रा^२ बाधितः सम्भवति यद्विज्ञः समवायो व्यक्तस्याप्यते । न हीह रसे रूपं
कमेति चाबाधितः प्रत्ययोऽस्ति । नाऽपीह सामान्ये कमे गुणो वेति न ततो^३ समवायः स्यात् ।
न च^४ यत्र यत्रायुतसिद्धिस्तत्र तत्र समवाय इति व्याप्तिरस्ति, यत्र यत्र समवायस्तत्र तत्रायुत-
सिद्धिरिति व्याप्तेः सम्प्रत्ययात्, इति सर्वं निरवयवं परोऽदूषणानवकाशात्, इति ।

संयोगजसंयोग कहा जाता है । किन्तु प्राप्ति उनकी हमेशा है, इसलिए प्राप्तिपक्षण
संयोग नित्य ही स्वीकार करना चाहिये । और जब वह (संयोग) सिद्ध
हो जाता तो युतसिद्धि मान लेना चाहिये, क्योंकि युतसिद्धोंके ही निरचयसे संयोग
होता है । इससे यह अर्थ न लगाना चाहिये कि जो जो युतसिद्ध हैं उन सबके—सब
और हिमवान् आदिकोंके भी—संयोग है, क्योंकि वैसी व्याप्ति (अविनाभाव)
नहीं है । वास्तवमें संयोगके साथ युतसिद्धिकी व्याप्ति है, युतसिद्धिके साथ संयोगकी
नहीं । अतः इस प्रकारसे अनुमान होना चाहिये कि 'जहाँ जहाँ संयोग होता
है वहाँ वहाँ उनके युतसिद्धि होती है' । जैसे कुण्ड और बेर आदिकोंमें संयोगपूर्वक
युतसिद्धि पायी जाती है । इसी तरह एकद्रव्यमें रहनेवाले गुणादिकोंमें संयोग न
होनेसे युतसिद्धि नहीं है । कारण, संयोग गुण है और गुण द्रव्यके ही आश्रय रहता
है । अतः उनके संयोगका अभाव होनेसे युतसिद्धि नहीं है । तथा अयुतसिद्धि भी नहीं
है, जिससे समवाय प्राप्त हो, क्योंकि समवाय 'इहेदं' प्रत्ययसे सिद्ध होता है और
आधाराधेयभूत पदार्थोंको विषय करता है । किन्तु ये एकद्रव्यवृत्ति गुणकर्मादि परस्परमें
आधाराधेयभूत नहीं हैं । हाँ, अपने आश्रयभूत द्रव्यके साथ उनका आधाराधेयभाव
है । तथा न उनमें 'इहेदं प्रत्यय' भी अत्राधित (आधारहित) सम्भव है जिससे कि उस
प्रत्ययसे वहाँ समवाय प्रवक्त हो । स्पष्ट है कि 'इस रसमें रूप है अथवा कर्म है' यह
प्रत्यय अबाधित नहीं है और न 'इस सामान्यमें कर्म है अथवा गुण है' यह प्रत्यय
निर्बाध है । अतएव इस प्रत्ययसे, जो कि बाधित है, समवाय प्रसक्त नहीं हो सकता
है । दूसरी बात यह है कि 'जहाँ जहाँ अयुतसिद्धि है वहाँ वहाँ समवाय है' ऐसी
व्याप्ति नहीं है, किन्तु 'जहाँ जहाँ समवाय है वहाँ वहाँ अयुतसिद्धि है' इस प्रकारकी
व्याप्ति निर्णीत होती है । इसलिये हमारा उपर्युक्त समस्त कथन निर्दोष है, उसमें
आपके द्वारा कहे गये कोई भी दूषण नहीं आते हैं ?

१ सु द 'क्षणसंयोगः' । २ द 'तथा' । ३ द 'ततोऽपि' । ४ सु स 'न हि' ।

§ १३१. स एवं वदन्तः शङ्करादयोऽपि पञ्चभुज्याः; कथं पृथगाभ्यामवित्त्वं युत-
सिद्धिः, नित्यानां च पृथगातिमत्वमिति युतसिद्धेर्ब्रह्मद्वयमभ्यापि न स्यात् ? तस्य विभुद्रव्ये-
ष्यसंयोगेनानुमित्या युतसिद्धावभावात् ।

§ १४०. यदि पुनरेतत्सङ्गद्वयव्यतिक्रमे संयोगहेतुर्दुःखसिद्धिरिति सङ्गस्यान्तरापुरी-
क्रियते, तदा कुण्डवदरादिषु परमाण्वाकाशादिषु परमाणुत्वात्ममगस्तु विभुद्रव्येषु च परस्परं
युतसिद्धेर्भावात्सङ्गस्याभ्याप्यतिव्याप्यसम्भवदोषपरिहारेऽपि कर्माणि^१ युतसिद्धिं प्राप्नोति, तस्यापि
संयोगहेतुत्वादष्टेश्वरकालादेरिवेति दुःशक्याऽतिव्याप्तिः परिहर्तुं^२ च । संयोगस्यैव हेतुस्त्ववधार-
यादवोचोऽवयव, इति चेत्, न; एवमपि हिमवद्विन्ध्यादीनां युतसिद्धेः संयोगहेतोरपि प्रसिद्धे^३।
सङ्गस्याभ्याप्तिप्रसङ्गात् । हेतुषु संयोगस्त्ववधारयात्वमपि न दोष इति चेत्, न; एवमपि

§ १३६. जैन—इस प्रकारसे कथन करनेवाले शङ्कर आदिकोंसे भी हम पूछते हैं
कि उक्त प्रकार कथन करनेपर ‘पृथक् आभयमें रहनारूप’ और ‘नित्योंकी पृथक् गति-
मत्तारूप’ ये युतसिद्धिके दोनों लक्षण अव्याप्त क्यों नहीं होंगे ? अर्थात् दोनों ही
लक्षण अव्याप्त हैं, क्योंकि विभुद्रव्योंमें जो नित्यसंयोगके द्वारा युतसिद्धि अनुमानित
की गई है उसमें उक्त दोनों ही लक्षण नहीं हैं । न तो विभुद्रव्य पृथक् आभयमें रहते
हैं और न पृथगातिमान हैं । अतः युतसिद्धिके उक्त दोनों लक्षण विभुद्रव्योंमें अव्याप्त
(अव्याप्तिदोषयुक्त) हैं ।

§ १४०. वैशेषिक—हम युतसिद्धिके इन दोनों लक्षणोंके अलावा ‘संयोगका जो-
कारण है वह युतसिद्धि है, यह युतसिद्धिका अन्य तीसरा लक्षण मानते हैं, अतः
उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—आपका यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि कुण्ड तथा वेर आदिकोंमें,
परमाणु तथा आकाशादिकोंमें, परमाणु-परमाणुओंमें, आत्मा तथा मनोमें और विभु-
द्रव्योंमें परस्पर युतसिद्धि होनेसे इनमें युतसिद्धिलक्षणकी अव्याप्ति, अतिव्याप्ति
और असम्भव दोषोंका परिहार होजानेपर भी कर्म भी युतसिद्धिको प्राप्त होता है ।
कारण, वह भी अष्ट, ईश्वर और कालादिककी तरह संयोगका कारण होता है और
इसलिये कर्ममें उक्त युतसिद्धिलक्षणकी अतिव्याप्तिका परिहार दुःशक्य है ।

वैशेषिक—‘संयोगका ही जो कारण है वह युतसिद्धि है’ इस प्रकार अवधारण
कर देनेसे उक्त अतिव्याप्ति नहीं है ?

जैन—यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे भी हिमवान् और
विन्ध्याचल आदिकोंमें संयोगका कारण न होनेवाली युतसिद्धि प्रसिद्ध होनेसे उनमें
युतसिद्धिका उक्त लक्षण अव्याप्त होगा है ।

वैशेषिक—‘जो संयोगका कारण ही है वह युतसिद्धि है’ इस प्रकार अवधारण
करनेसे यह भी दोष (अव्याप्ति) नहीं है ?

जैन—यह मान्यता भी आपकी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे भी संयोगका
कारण ही होनेवाले कर्मके भी युतसिद्धिका प्रसङ्ग आता है । तात्पर्य यह कि कर्म संयोग-

संयोगहेतोः^१ [कर्मणोऽपि] युतसिद्धिप्रसङ्गात् । संयोगस्यैव हेतुयुत्तसिद्धिरित्यवधारणेऽपि विभागहेतुयुत्तसिद्धिः कथमिव व्यवस्थाप्यते ? न च युतसिद्धानां संयोग एव, विभागस्यापि भावात् । संयोगो विभागहेतुरित्यपि चार्थश्च, तत्त्व तद्विरोधिगुणत्वात्तद्विनाशहेतुत्वात् । संयुक्त-विषयत्वाद्बिभागस्य संयोगो हेतुरिति चेत्, न, तर्हि विभक्तविषयत्वात्संयोगस्य विभागो हेतुरस्तु । कथोरिचद्विभक्तयोरप्युभयकर्मणोऽन्यतरकर्मणोऽवयवसंयोगस्य चापावे संयोगापायात् विभागः संयोगहेतुः, इति चेत्, तर्हि संयुक्तयोरप्युभयकर्मणोऽन्यतरकर्मणोऽवयवविभागस्य चापावे विभाग-गत्वाभावात्संयोगोऽपि^२ विभागस्य हेतुर्भावेत् । कथं च शब्दविभक्तानां विभुद्रव्यविशेषाद्यामजः संयोगः सिद्ध्यन् विभागहेतुको व्यवस्थाप्यते ? तत्र युतसिद्धिर्विभागहेतुरपि कथमवस्थाप्यते ? इति चेत्, सर्वस्य हेतोः कार्योत्पादनामिवात्, इति ब्रूमः । समर्थो हि हेतुः स्वकार्यमुत्पादयति

का कारण ही है—कार्य आदि नहीं है, अतः युतसिद्धिका उक्त लक्षण माननेपर कर्ममें अतिव्याप्ति होती है । एक बात और है, वह यह कि यदि 'संयोगका ही जो कारण हो वह युतसिद्धि है' ऐसा कहा जाय तो विभागहेतु (विभागजनक) युतसिद्धि कैसे व्यवस्थित होगी ? अर्थात् उसकी व्यवस्था कैसे करेंगे ? क्योंकि यह तो कहा नहीं जा सकता कि युतसिद्धोंके संयोग ही होता है—विभाग नहीं, कारण उनके विभाग भी होता है । 'संयोग विभागका कारण है' यह भी कथनमात्र है, क्योंकि संयोग विभागका विरोधी गुण होनेसे उसके विनाशमें कारण होता है—उत्पत्तिमें नहीं ।

वैशेषिक—विभाग संयुक्तोंको विषय करता है अर्थात् जिनमें संयोग होता है उन्हींमें विभाग होता है और इसलिये संयोग विभागका कारण है ?

जैन—नहीं, क्योंकि संयोग विभक्तोंको विषय करता है अर्थात् जिनमें विभाग होता है उन्हींमें संयोग होता है और इसलिये विभाग संयोगका कारण हो ।

वैशेषिक—हमारा मतलब यह है कि किन्हीं दो विभक्तोंमें भी उभयकर्म और अन्यतरकर्म तथा अवयवसंयोग नहीं रहता है और उनके अभावमें संयोग नहीं बन सकता, अतः विभाग संयोगका कारण नहीं है ?

जैन—इस प्रकार तो किन्हीं दो संयोगविशिष्टों (संयुक्तों) में भी उभयकर्म और अन्यतरकर्म तथा अवयवविभाग नहीं रहते हैं और उनके न रहनेपर विभाग नहीं बन सकता है, अतः संयोग भी विभागका कारण न हो । दूसरे, जो विभुद्रव्य सदा ही अविभक्त (मिले हुए) हैं—कभी भी विभक्त नहीं हुये हैं उनमें नित्य संयोग सिद्ध होता हुआ कैसे विभागहेतुक व्यवस्थित होगा ? तात्पर्य यह कि संयोगको विभागहेतुक माननेपर विभुद्रव्योंमें नित्यसंयोग नहीं बन सकेगा, क्योंकि विभुद्रव्य सदैव अविभक्त हैं—वे विभक्त नहीं हैं ।

वैशेषिक—उनमें विभागजनक युतसिद्धि भी कैसे करेंगे ?

जैन—इसका उत्तर यह है कि सभी कारणोंके कार्योत्पत्तिका नियम नहीं है । अर्थात् यह नियम नहीं है कि सभी कारण कार्यके उत्पादक होते ही हैं । किन्तु जो समर्थ

१ स 'संयोगाहेतोः', सु 'संयोगहेतुयुत्तसिद्धेः' प्रस- । २ सु 'संयोगो विभागस्यापि', व 'संयोगो स्यापि' ।

नासमर्थः सहकारिकारणानपेक्षः, अतिप्रसङ्गात् । तेन यथा हिमवद्भिन्ध्यादीनां युतसिद्धिर्विद्यमानाः^१ न संयोगमुपजनयति सहकारिकारणस्य कर्मादेरभावात् । तथा विभुद्रव्यविशेषाणां शाश्व-
तिकी^२ युतसिद्धिः सत्यपि न विभागं जनयति^३, सहकारिकारणस्यान्यतरकर्मादेरभावात्, इति संयोगहेतुं युतसिद्धिमभ्यनुजानन्तो, विभागहेतुमपि तामभ्यनुजानन्तु, सर्वथा विशेषाभावात् । तथा च संयोगस्यैव हेतुर्युतसिद्धिरित्यपि लक्ष्यं न व्यवतिष्ठत एव । लक्षणाभावे च न युतसिद्धिः । नाऽपि युतसिद्ध्यभावलक्षणा स्याद्युतसिद्धिः । इति युतसिद्ध्युतसिद्धिद्वितयापाथे व्याघातो दुरुत्तरः स्यात्, सर्वत्र संयोगसमवाययोरभावात् । “संसर्गहानेः सकलार्थहानिः” [युक्त्यनुशा-
का ७] स्यादित्यभिप्रायः ।

§ १४१. संयोगापाथे तावदात्मान्तःकरणयो^४स्संयोगाद्बुद्ध्युत्पत्तिरुत्पत्तिर्न भवेत् । तदभावे चात्मानो व्यवस्थापनोपायाऽपायादात्मतत्त्वहानिः । एतेन मेरीदण्डाद्याकाशसंयोगाभावाच्चन्द्र-
स्यानुत्पत्तेराकाशव्यवस्थापनोपायाऽसत्त्वादाकाशहानिरुक्ता । सर्वत्रावयवसंयोगाभावात्तद्विभागस्या-

कारण होता है वह अपने कार्यको उत्पन्न करता है, सहकारी कारणोंकी अपेक्षासे रहित असमर्थ कारण नहीं । अन्यथा अतिप्रसङ्ग दोष आयेगा—जिस किसी कारणसे भी कार्यकी उत्पत्ति हो जायगी । अतः जिस प्रकार हिमवान् और बिन्ध्याचल आदिकोंके युतसिद्धि रहते हुये भी वह संयोगको उत्पन्न नहीं करती है, क्योंकि सहकारी कारण कर्मादिकका अभाव है उभी प्रकार विभुद्रव्यविशेषोंके शाश्वतिक (सदा रहनेवाली) युतसिद्धि होते हुए भी वह विभागको पैदा नहीं करती, क्योंकि उसके सहकारी कारण अन्यतर कर्मादि नहीं हैं, इस प्रकार यदि संयोगहेतुक युतसिद्धिको आप मानते हैं तो विभागहेतुक भी युतसिद्धिको मानिये, क्योंकि दोनोंमें कुछ भी विशेषता नहीं है । ऐसी दशामें ‘संयोगका ही जो कारण है वह युतसिद्धि है’ यह युतसिद्धिलक्षण भी व्यवस्थित नहीं होता । और जब लक्षण व्यवस्थित नहीं होता तो युतसिद्धिरूप लक्ष्यकी भी व्यवस्था नहीं हो सकती है । तथा युतसिद्धिकी व्यवस्था न होनेपर युत-
सिद्धिका अभावरूप अयुतसिद्धि भी नहीं बन सकती है, इस प्रकार युतसिद्धि और अयुतसिद्धि दोनोंके अभाव हो जानेपर वैशेषिकोंके यहाँ जो व्याघात—विरोध आता है वह निवारण नहीं किया जा सकता । कारण, सब जगह संयोग और समवाय दोनों ही सम्बन्धोंका अभाव है । और ‘सम्बन्धके अभावसे समस्त पदार्थोंका अभाव प्राप्त होता है’ ।

§ १४१. फलितार्थ यह कि संयोग जब नहीं रहेगा तो आत्मा और मनके संयोगसे बुद्धि आदिक गुणोंकी उत्पत्ति नहीं होगी और उनके न होनेपर आत्माका व्यवस्थापक उपाय न होनेसे आत्मा-तत्त्वकी हानि हो जायगी । इस कथनसे दण्डादिका आकाशके साथ संयोगका अभाव होनेसे शब्दकी उत्पत्ति नहीं होगी और उसके न होनेपर आकाशकी व्यवस्थाका उपाय न रहनेसे आकाशतत्त्वकी भी हानि कथित होजाती है । अवयवसंयोगका सर्वत्र

१ मु ‘शाश्वतिका’ । २ मु स प ‘जनयति’ इति पाठो नास्ति । ३ मु प स ‘करणसः’ ।

ऽप्यनुपपत्तेस्तस्मिन्निमित्तस्यापि शब्दस्याभावात् । एतेन परमाणुसंयोगाभावात् द्वयणुकादिप्रक्रमेणावयविनेऽनुत्पत्तेस्तत्र परापरादिप्रत्ययाऽपाधादिदमतः पूर्वोक्तेत्यादि प्रत्ययाऽपाधाच्च न काको दिक् च व्यवतिष्ठत इत्युक्तम् ।

§ १४२. तथा समवायाऽस्त्ये सकलसमवायिनामभावाच्च मनःपरमायवोऽपि सम्भाष्यन्ते इति सकलद्रव्यपदार्थहानेस्तदाश्रयगुण-कर्म सामान्य-विशेषपदार्थहानिरपीति सकलपदार्थव्याघातात् दुरुत्तरो वैशेषिकमतस्य व्याघातः स्यात् । तं परिजिहीर्षता युतसिद्धिः कुतरिचद् व्यवस्थापनोपा । तत्र—

[अन्यप्रकारेण युतसिद्धिव्यवस्थापनेऽपि दोषमाह]

युतप्रत्ययहेतुत्वाद् युतसिद्धिरितीरणे ।

विभुद्रव्यगुणादीनां युतसिद्धिः समागता ॥४६॥

§ १४३. यथैव हि कुण्डबद्धादिषु युतप्रत्यय उत्पद्यते 'कुण्डादिव्यो बद्धराव्यो युताः' इति, तथा विभुद्रव्यविशेषेषु प्रकृतेषु गुणगुणेषु क्रियाक्रियावत्सु सामान्यतद्वत्सु विशेषतद्वत्सु आवयवावय-

अभाव होनेसे अवयवविभाग भी नहीं बन सकता है और इसलिये विभागनिमित्तक भी शब्द सिद्ध नहीं हो सकेगा । इसी तरह परमाणुसंयोग न होनेसे द्वयणुक आदि क्रमसे अवयवीकी भी उत्पत्ति नहीं बन सकेगी और उमके न बननेपर उसमें पर और अपर आदि प्रत्यय न होसकनेसे तथा 'यह इससे पृथक् है' इत्यादि प्रत्ययके अभाव होजानेसे न तो काल व्यवस्थित होता है और न दिशा, यह कथन भी समझ लेना चाहिये ।

§ १४२. तथा समवाय जब नहीं रहेगा तो सम्पूर्ण समवायिओंका अभाव हो जायगा और उनके अभाव हो जानेपर मन भी, जो परमाणुरूप हैं, नहीं बन सकेंगे । इस प्रकार समस्त द्रव्यपदार्थकी हानि हो जाती है और उसकी हानि होनेपर उसके आश्रित रहनेवाले गुण, कर्म, सामान्य और विशेष इन पदार्थोंकी भी हानि निश्चित है । इस तरह सर्व पदार्थोंका अभाव प्राप्त होनेसे वैशेषिकमतका दुर्निवार नाश प्रसक्त होता है । तात्पर्य यह हुआ कि युतसिद्धि और अयुतसिद्धिके उपर्युक्त लक्षण माननेपर वे लक्षण निर्दोष सिद्ध न होनेसे न युतसिद्धिके निमित्तसे व्यवस्थापित संयोग बनता है और न अयुतसिद्धिके निमित्तसे व्यवस्थापित समवाय बनता है और जब ये दोनों सम्बन्ध नहीं बनेंगे तो संसर्गकी हानिसे मूल पदार्थोंकी हानिका प्रसङ्ग आवेगा, जिसका निवारण कर सकना असम्भव है । अतः इस दोषको यदि वैशेषिक दूर करना चाहते हैं तो उन्हें युतसिद्धिकी किसी तरह व्यवस्था करनी चाहिये ।

§ १४३. जिस प्रकार कुण्ड, वेर आदिकोंमें 'कुण्डादिकसे वेर आदिक पृथक् हैं' इस प्रकार पृथक् प्रत्यय उत्पन्न होता है उसी प्रकार प्रकृत विभुद्रव्यविशेषोंमें, गुण-गुणियोंमें, क्रिया-क्रियावानोंमें, सामान्य-सामान्यवानोंमें, विशेष-विशेषवानोंमें और

विषु च युतप्रत्ययो भवत्येष, इति युतसिद्धिः समागता, सर्वत्रायुतप्रत्ययस्याभावात् । देशमेवामावा-
ह^१ तत्र युतप्रत्यय इति चेत्, न; वाताऽऽत्मादिषु युतप्रत्ययानुत्पत्तिप्रसङ्गात् । तेषां स्वाचयवेषु
मित्रेषु देशेषु^२ वृत्तेस्तत्र युतप्रत्ययः, इति चेत्, किमेवं तन्तुपटादिषु पटरूपादिषु च युतप्रत्ययः प्रतिषि-
ध्यते ?^३ स्वाचयवेषु मित्रेषु वृत्तेरविशेषात् । तथा च न तेषामयुतसिद्धिः । ततो न युतप्रत्ययहेतुत्वेन
युतसिद्धिर्यथैवतिष्ठते । तदव्ययस्थानाच्च किं स्यात् ? इत्याह—

[युतसिद्ध्यभावेऽयुतसिद्धिरपि नोपपद्यते इति कथनम्]

ततो नाऽयुतसिद्धिः स्यादित्यसिद्धं विशेषणम् ।

हेतोर्विपक्षतस्तावद् व्यवच्छेदं न साधयेत् ॥५०॥

सिद्धेऽपि समवायस्य समवायिषु दर्शनात् ।

इहेदमिति संविचेः साधनं व्यभिचारि तत् ॥५१॥

अवयव-अवयवियोंमें पृथक् प्रत्यय होता है और इसलिये इनमें भी युतसिद्धि प्राप्त होती है तथा इस तरह कहीं भी अयुतप्रत्यय—अपृथक् प्रत्यय नहीं बन सकेगा ।

वैशेषिक—विभुद्रव्य आदिकोंमें देशभेद न होनेसे उनमें पृथक् प्रत्यय नहीं हो सकता है और इसलिये उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि आपके इस कथनसे हवा और धूप आदि अभिन्न देशवर्ती पदार्थोंमें पृथक् प्रत्यय उत्पन्न नहीं हो सकेगा ।

वैशेषिक—हवा आदि तो अपने भिन्न देशरूप अवयवोंमें रहते हैं और इसलिये उनमें पृथक् प्रत्यय बन जायगा ?

जैन—इस प्रकार फिर आप तन्तु-पटादिकोंमें और पटरूपादिकोंमें पृथक् प्रत्ययका प्रतिषेध क्यों करते हैं ? क्योंकि वे भी अपने भिन्न आश्रयोंमें रहते हैं । अतः हवा आदिकोंमें और इनमें कुछ भी विशेषता नहीं है । और इसलिये उनके अयुतसिद्धि सिद्ध नहीं होती । अतएव 'जो पृथक् प्रत्ययमें कारण है वह युतसिद्धि है' यह युतसिद्धि-लक्षण भी व्यवस्थित नहीं होसका । और जब इस तरह युतसिद्धि नहीं व्यवस्थित हो सकी तो उस हालतमें क्या होगा ? इसे आगे बतलाते हैं—

'चूँकि युतसिद्धिकी व्यवस्था नहीं होती है, अतः उसके अभावरूप अयुतसिद्धि नहीं बनती है । अतः हेतुगत 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण असिद्ध है और इसलिये वह हेतुकी विपक्षसे व्यावृत्ति नहीं करा सकता है । अगर किसी प्रकार उक्त विशेषण सिद्ध भी हो जाय तो भी समवायिओंमें समवायका (इन समवायिओंमें समवाय है, इस प्रकारका) 'इहेद' प्रत्यय देखा जाता है । अतः उसके साथ हेतु व्यभिचारी है—अनेकान्तिक हेत्वाभास है ।'

१ मु 'भावस्तत्र न' । २ द 'देशेऽ' नास्ति । 'वृत्तेः' इत्यत्र 'प्रवृत्तेः' इति च पाठः । ३ द 'आश्रयेषु प्रवृत्तेरविशेषात्' इति पाठः ।

§ १४४. लक्ष्यमयुतसिद्धेरसम्भवे 'सत्त्वामयुतसिद्धौ' इति विशेषणं तावदसिद्धम्, विपक्षावसमवायात्संयोगादेर्व्यभिचारश्चेदं न साधयेत्, संयोगादिना व्यभिचारस्याबाधितेहेतुप्रत्ययस्य हेतोर्वुत्परिहारत्वात् । केवलमभ्युपगम्यायुतसिद्धत्वं विशेषणं हेतोरनैकान्तिकत्वमुच्यते । सिद्धेऽपि विशेषणे साधनत्वेह समवायिषु समवाय इत्ययुतसिद्धा^१बाधितेहेतुप्रत्ययेन साधनमेतद् व्यभिचारि कथ्यते । न ह्ययमयुतसिद्धा^२बाधितेहेतुप्रत्ययः समवायहेतुकः, इति ।

§ १४५. ^३सम्बन्धबाधितत्वविशेषणमसिद्धिमिति परमतमाशङ्क्याह—

समवायान्तराद्बुद्धौ समवायस्य तत्त्वतः ।

समवायिषु, तस्यापि परस्मादित्यनिष्ठितिः^४ ॥५२॥

तद्वाऽघास्तीत्यबाधत्वं नाम नेह विशेषणम् ।

हेतोः सिद्धमनेकान्तो यतोऽनेनेति ये^५विदुः ॥५३॥

तेषामिहेति विज्ञानाद्विशेषणविशेष्यता ।

समवायस्य तद्वत्सु तत एव न सिद्ध्यति ॥५४॥

§ १४४. इस तरह अयुतसिद्धिके सिद्ध न होनेपर 'सत्त्वामयुतसिद्धौ' इत्यादि वाक्यद्वारा हेतुमें दिया गया 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण निश्चय ही असिद्ध हो जाता है और इसलिये वह हेतुकी विपक्ष—असमवायरूप संयोगादिकसे व्यावृत्ति नहीं करा सकता है । अतः अबाधित 'इहेदं' प्रत्ययरूप हेतुका संयोगादिकके साथ व्यभिचार अपरिहार्य है—वह निवारण नहीं किया जा सकता है । अब केवल 'अयुतसिद्धत्व' विशेषणका मानकर हेतुके अनैकान्तिकता बतलाते हैं कि किसी प्रकार 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण सिद्ध हो भी जाय तो भी हेतु 'इन समवायिओंमें समवाय है' इस अयुतसिद्ध और अबाधित 'इहेदं' प्रत्ययके साथ व्यभिचारी है । प्रकट है कि यह अबाधित 'इहेदं' प्रत्यय समवायहेतुक नहीं है—किन्तु अन्य सम्बन्धहेतुक है ।

§ १४५. वैशेषिक—'इन समवायिओंमें समवाय है' यह प्रत्यय अबाधित नहीं है—बाधित है । अतः उक्त प्रत्ययमें 'अबाधितत्व' विशेषण असिद्ध है ? वह इस प्रकारसे है—

'यदि समवायिओंमें समवायकी अन्य समवायसे वृत्ति मानी जाय तो उसकी भी अन्य समवायसे वृत्ति मानी जायगी और इस तरह अनवस्था उक्त प्रत्ययमें बाधक है । अतः 'अबाधितत्व' विशेषण नहीं है, जिससे कि इस प्रत्ययके साथ हेतु व्यभिचारी होता ।'

जैन—'इस तरह तो समवायिओंमें समवायका 'इहेदं' ज्ञानसे विशेषण-विरोध्यत्व सम्बन्ध भी सिद्ध नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह विशेषणविरोध्यत्व सम्बन्ध भी

विशेषणविशेष्यत्वसम्बन्धोऽप्यन्यतो यदि ।

स्वसम्बन्धिषु वर्त्तेत तदा बाधाऽनवस्थितिः ॥५५॥

§ १४६. इह समवायिषु समवाय इति समवायसमवायिनोरपुनसिद्धत्वे समवायस्य^१ पृथगाभवाभावाप्रसिद्धे सतीहेदमिति संविष्टेरबाधितत्वविशेष्यत्वाभावाच्च तया साधनं व्यभिचरेत्, तत्रानवस्थाया बाधिकायाः सत्तावाप् । तथा हि—समवायिषु समवायस्य वृत्तिः समवायान्तराद् व्यदीप्यते, तदा तस्यापि समवायान्तरस्य समवायसमवायिषु स्वसम्बन्धिषु वृत्तिरपरापर-समवायरूपैषितव्या । तथा चापरापरसमवायपरिकल्पनायामनिष्ठितिः^२ स्यात् । तथा एक एव समवायः “तत्त्वं भावेन व्याख्यातम्” [वैशेषि० सू० ७-२-२८] इति सिद्धान्तस्य चानिष्ठितिः । “सैवेहेदमिति प्रत्ययस्य बाधा, ततो नाबाधत्वं नाम विशेष्यत्वं हेतोर्वैनाऽनेकान्तः स्यात्, इति चे वदन्ति तेषां विशेष्यविशेष्यत्वसम्बन्धोऽपि समवायिषु समवाय इति प्रत्ययाच्च सिद्ध्येत्, अनवस्थायाः सत्तावाप् । विशेष्यविशेष्यभावो हि समवायसमवायिनां परैरिष्टः समवायस्य विशेष्यत्वात्समवायिनां विशेष्यत्वात्, अन्यथा समवायप्रतिनियमानुपपत्तेः । स च समवायः^३—

अपने सम्बन्धियोंमें अन्य विशेषणविशेष्यत्व सम्बन्धसे रहेगा और इस तरह समवायिओं और समवायमें विशेषण-विशेष्यभाव माननेमें भी अनवस्था बाधा विद्यमान है ।

§ १४६. वैशेषिक—“इन समवायिओंमें समवाय है” इस ज्ञानसे समवाय और समवायिओंमें यद्यपि अयुतसिद्धपना प्रसिद्ध है, क्योंकि समवाय पृथक् आभयमें नहीं रहता है। लेकिन ‘इहेदं’ (इसमें यह), यह ज्ञान अबाधित नहीं है और इसलिये उसके साथ हेतु व्यभिचारी नहीं है। कारण, उसमें अनवस्थारूप बाधक मौजूद है। वह इस तरहसे है—

यदि समवाय समवायिओंमें अन्य समवायसे रहता है तो वह अन्य समवाय भी अपने समवाय-समवायीरूप सम्बन्धियोंमें अन्य तीसरे आदि समवायोंसे रहेगा और उस हालतमें अन्य, अन्य समवायोंकी कल्पना होनेसे अनवस्था दोष आता है। तथा “एक ही समवाय सत्ताकी तरह वास्तविक कहा गया है” [वैशेषि० सू० ७-२-२८] इस सिद्धान्तकी हानि होती है। इसलिये यह सिद्धान्त-हानि ही वहाँ ‘इहेदं’ प्रत्ययकी बाधक है। अतः उक्त प्रत्ययमें ‘अबाधपना’ (बाधारहितपना) विशेषण नहीं है। तात्पर्य यह कि उक्त स्थलमें उक्त प्रत्यय अबाधित नहीं है, जिससे हेतु अनेकान्तिक होता ?

जैन—आपका यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि आपका अभिमत विशेषणविशेष्य-भावरूप सम्बन्ध भी ‘समवायिओंमें समवाय’ इस ज्ञानसे सिद्ध नहीं हो सकता, कारण, उसमें अनवस्था आती है। प्रकट है कि आप लोग समवाय और समवायिओंमें विशेषण-विशेष्यभाव स्वीकार करते हैं। समवाय तो विशेषण है और समवायी विशेष्य हैं। यदि उनमें विशेषण-विशेष्यभाव न हो तो समवायका प्रतिनियम (अमुकमें ही

समवायिभ्योऽ^१न्तर्गतमेव न पुनरन्तर्गतं समवायस्यापि समवायिभ्योऽन्तर्गतत्वा^२पत्तेः । स चान्तर्गतमूलो विशेषणविशेष्यभावः सम्बन्धः स्वसम्बन्धिषु परस्मादेव विशेषणविशेष्यभावा-
प्रतिनियतः स्यात्, नाम्मथा । तथा चापरापरविशेषणविशेष्यभावपरिकल्पनावामनवस्थारूपा^३बाधा
तदवस्थैव । ततस्तथा सबाधादिहेदमिति प्रत्ययाद्विशेषणविशेष्यभावोऽपि न सिद्ध्येत्, इति
कुतः समवायप्रतिनियमः कथिदेव समवायिषु परेषां स्यात् ?

विशेषणविशेष्यत्वप्रत्ययादवगम्यते ।

विशेषणविशेष्यत्वमित्यप्येतेन दूषितम् ॥५६॥

§ १४७. यथेह 'समवायिषु समवाय इतीहेदंप्रत्ययादनवस्थया बाध्यमानात् समवाय-
विशेषणविशेष्यभावो न सिद्ध्येदिति, तथा विशेषणविशेष्यत्वप्रत्ययादप्यनवस्थया^४ बाध्य-
मानत्वाविशेषात्तोऽनेनेहेदंप्रत्ययदूषणेन विशेषणविशेष्यत्वप्रत्ययोऽपि दूषित एव । तेनैव च
तद्दूषणेन विशेषणविशेष्यत्वं सर्वत्र दूषितमवगम्यताम् ।

समवाय है, अमुकमें नहीं, ऐसा व्यवस्थाकारक नियम) नहीं बन सकता है। सो
वह विशेषण-विशेष्यभाव समवाय-समवायिओंसे भिन्न ही स्वीकार किया जायगा,
अभिन्न नहीं। अन्यथा, समवायको भी समवायिओंसे अभिन्न मानना होगा। इस
तरह भिन्न माना गया वह विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्ध अपने सम्बन्धियोंमें अन्य
दूसरे विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्धसे प्रतिनियमित होगा, अन्य प्रकार नहीं और
उस दरामें अन्य, अन्य विशेषण-विशेष्यभावोंकी कल्पना करनेपर अनवस्था नामकी
बाधा पूर्ववत् इसमें (विशेषण-विशेष्यभावके माननेमें) भी मौजूद है। अतः इस
अनवस्थारूप बाधासे सहित होनेके कारण 'इहेदं' (इसमें यह) प्रत्ययसे विशेषण-
विशेष्यभाव सम्बन्ध भी सिद्ध नहीं हो सकता है। तब बतलाइये, किन्हीं समवा-
यिओंमें ही समवायका प्रतिनियम आपके यहाँ कैसे बन सकता है? अर्थात् नहीं बन
सकता ।

'अगर कहा जाय कि विशेषण-विशेष्यभाव विशेषण-विशेष्यभावज्ञानसे जाना
जाता है तो वह ज्ञान भी उपर्युक्त प्रकारसे दूषित है—दोषयुक्त है।'

§ १४७. जिस प्रकार 'इन समवायिओंमें समवाय है' इस अनवस्था-बाधित
प्रत्ययसे समवायकी तरह विशेषण-विशेष्यभाव सिद्ध नहीं होता उसी प्रकार विशेषण-
विशेष्यभाव प्रत्ययसे भी वह सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यह प्रत्यय भी पूर्ववत् अन-
वस्था-बाधित है। अतः इस 'इहेदं' प्रत्ययके दूषणद्वारा विशेषण-विशेष्यभाव प्रत्यय भी
दूषित है। और उसके दूषित होनेसे विशेषण-विशेष्यभाव सब जगह दूषित सम-
झना चाहिये ।

१ स 'अर्थान्तरमेव' इत्यतः 'स च' इत्यन्तं पाठो वृत्तितः । २ मु 'रापतेः' । ३ म् 'स्या बाधा' ।
४ स प्रती 'समवायिषु' नास्ति । ५ स 'स्यायाः' ।

[वैशेषिकाणां जैनापादिज्ञानवस्थापरिहारस्य निराकरणम्]

§ १४८. अज्ञानवस्थापरिहारं परेषामाशङ्क्य निराचष्टे—

तस्यानन्त्यात्प्रपत्त्यामाकाङ्क्षाक्षयतोऽपि वा ।

न दोष इति चेदेवं समवायादिनाऽपि किम् । ५७ ।

गुणादिद्रव्ययोर्मिन्नद्रव्ययोश्च परस्परम् ।

विशेषणविशेष्यत्वसम्बन्धोऽस्तु निरङ्कुशः ॥५८॥

संयोगः समवायो वा तद्विशेषोऽरत्त्वनेकधा ।

स्वातन्त्र्ये समवायस्य सर्वथैक्ये च दोषतः ॥५९॥

§ १४९. तस्य विशेषणविशेष्यभावस्यानन्त्यात्समवायवदेकत्वानभ्युपगमाज्ञानवस्था दोषो यदि परैः कथ्यते प्रपत्त्यामाकाङ्क्षाक्षयतोऽपि वा यत्र यस्य प्रतिपत्त्यव्यवहारपरिसमाप्तेराकाङ्क्षाक्षयः स्यात् तत्रापरविशेषणविशेष्यभावानन्त्येवयादनवस्थानुपपत्तेः, तदा समवायादिनाऽपि परिकल्पितेन न किञ्चित्कलमुपपन्नमात्रे, समवायिनोरपि विशेषणविशेष्यभावस्यैवान्युपगमनीयत्वात् । संयोगिनोरपि विशेषणविशेष्यभावानतिश्रमात् । गुणद्रव्ययोः, क्रियाद्रव्ययोः, द्रव्यत्वद्रव्ययोः, गुण-

§ १४८. आगे वैशेषिक उक्त अनवस्था दोषका परिहार करते हैं और आचार्य उसका उल्लेख करके निराकरण करते हैं—

वैशेषिक—‘विशेषण-विशेष्यभावको हमने अनन्त स्वीकार किया है, इसलिये अनवस्था दोष नहीं आता । दूसरे, प्रतिपत्ता लोगोंकी आकांक्षाका नाश भी सम्भव है, इसलिये भी अनवस्था दोष नहीं आसकता ।

जैन—परन्तु उनका यह कहना युक्तिसङ्गत नहीं है, क्योंकि इस तरह तो समवाय आदि सम्बन्धोंको मानना भी व्यर्थ ठहरेगा । कारण, गुणादिक और द्रव्यमें तथा द्रव्य और द्रव्यमें विशेषणविशेष्यभावरूप सम्बन्ध ही मानना उचित एवं युक्त है । संयोग तथा समवाय आदि सम्बन्धोंको उसीके अनेक भेद स्वीकार करना चाहिये । और यदि समवायको स्वतन्त्र और सर्वथा एक माना जाय तो उसमें अनेक दोष आते हैं ।’

§ १४९. वैशेषिक—बात यह है कि विशेषणविशेष्यभाव अनन्त हैं, वे समवायकी तरह एक नहीं हैं । अतः अनवस्था दोष नहीं है । अथवा, प्रतिपत्ताओंकी आकांक्षा नाश होजानेसे अनवस्था दोष नहीं आता । जहाँ जिस प्रतिपत्ताका व्यवहार समाप्त होजाता है वहाँ उसकी आगे आकांक्षा (जिज्ञासा) नहीं रहती—वह नष्ट होजाती है, क्योंकि वहाँ अन्य विशेषणविशेष्यभावकी आवश्यकता नहीं होती और इसलिये अनवस्था नहीं आ सकती है ?

जैन—आपका यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि इस तरह तो माने गये समवाय आदिसे भी कोई अर्थ नहीं निकलता । कारण, जो समवायी हैं उनमें भी विशेषण-विशेष्यभावको ही स्वीकार करना सर्वथा उचित है । इसी प्रकार जो संयोगी हैं उनमें भी विशेषणविशेष्यभावको ही स्वीकार करना चाहिए । गुण और द्रव्यमें, क्रिया और

त्वगुणयोः कर्मत्वकर्मयोः गुणत्वद्रव्ययोः कर्मत्वद्रव्ययोः विशेषद्रव्ययोरच द्रव्यबोधिष विशेष-
णविशेष्यत्वस्य साक्षात्परम्परया वा प्रतीतभावस्य बाधकाभावात् । यद्यैव हि गुणिवृत्त्यं क्रिया-
वद्द्रव्यं द्रव्यत्ववद्द्रव्यं विशेषवद्द्रव्यं गुणत्ववान् गुणः कर्मत्ववत्कर्म इत्यत्र साक्षाद् विशेष-
णविशेष्यभावः प्रातमासते ^१दृष्टिदुष्टदलितवत्, तथा परम्परया गुणत्ववद्द्रव्यमित्यत्र गुणत्व
द्रव्यविशेष्यत्वात् गुणत्वस्य च गुणविशेष्यत्वात्विशेष्यविशेष्यभावोऽपि ^२। तथा कर्मत्ववद्द्र-
व्यमित्यत्रापि ^३कर्मयो द्रव्यविशेष्यत्वात् कर्मत्वस्य च कर्मविशेष्यत्वात् विशेषणविशेष्यभाव
एव निरङ्कुशोऽस्तु ।

§ १५०. ननु च दृष्टदुष्टवादीनामवयवावयव्यादीनां च संयोगः समवायश्च विशेषण-
विशेष्यभावहेतुः सम्प्रतीयते, तस्य तज्ज्ञाश्च एव भावात्, इति न मन्तव्यम्; तद्भावेऽपि विशेष-
णविशेष्यभावस्य सज्ज्ञात् धर्मधर्मिज्ज्ञावाभाववद्वा । न हि धर्मधर्मिणोः संयोगः, तस्य द्र-
व्यमिच्छत्वात् । नापि समवायः परैरिष्यते, समवायतदस्तित्वयोः समवायान्तरप्रसङ्गात् । तथा

द्रव्यमें, द्रव्यत्व और द्रव्यमें, गुणत्व और गुणमें, कर्मत्व और कर्ममें, गुणत्व
और द्रव्यमें, कर्मत्व और द्रव्यमें तथा विशेष और द्रव्यमें दो द्रव्यों-
की तरह साक्षात् अथवा परम्परासे विशेषणविशेष्यभाव प्रतीत होता है और
उस प्रतीतिमें कोई बाधा नहीं है । वास्तवमें जिस प्रकार गुणवान् द्रव्य, क्रियावान्
द्रव्य, द्रव्यत्ववान् द्रव्य, विशेषवान् द्रव्य, गुणत्ववान् गुण, कर्मत्ववान् कर्म इन
स्थलोंपर दृष्टी (दृष्टवान्) और कुण्डली (कुण्डलवान्) की तरह
साक्षात् विशेषणविशेष्यभाव प्रतीत होता है उसी प्रकार 'गुणत्ववान् द्रव्य' यहाँ
पर गुण द्रव्यका विशेषण है और गुणत्व गुणका विशेषण है और इस तरह
परम्परासे विशेषणविशेष्यभाव भी सुप्रतीत होता है । तथा 'कर्मत्ववान् द्रव्य' यहाँपर
भी कर्म द्रव्यका विशेषण है और कर्मत्व कर्मका विशेषण है, इस तरह परम्परा
विशेषणविशेष्यभाव ही रहता है और उसमें कोई बाधा नहीं है । अतः एक विशेषण-
विशेष्यभावसम्बन्धको ही मानना चाहिये, समवायादिको नहीं ।

§ १५०. वैशंपिक—दृष्ट और पुरुष आदिमें तथा अवयव और अवयवी आदिमें
विद्यमान संयोग और समवाय विशेषणविशेष्यभावके जनक अच्छी तरह प्रतीत
होते हैं, क्योंकि वह संयोग और समवायके होनेपर ही होता है । अतः विशेषण-
विशेष्यभाव संयोग और समवायको बिना माने नहीं बन सकता है ?

जैन—आपकी यह मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि संयोग और समवायके
अभावमें भी विशेषणविशेष्यभाव पाया जाता है । जैसे धर्म और धर्मी तथा भाव
और अभावमें वह उपलब्ध होता है । प्रकट है कि धर्म-धर्मीमें न संयोग है क्योंकि वह
द्रव्य-द्रव्यमें होता है और न उनमें समवाय है, अन्यथा समवाय और उसके अस्तित्वमें
अन्य समवायका प्रसंग आवेगा । तथा भाव और अभावमें भी वैशेषिकोंने न संयोग

१ 'दृष्टी कुण्डलीवत्' । २ 'विशेषणविशेष्यभावत्वत् कार्यकारणभावः कार्यकारणभावत्वव-
जिज्ञीयते' इत्यधिकः पाठः । ३ 'सु स 'कर्मत्वस्य कर्मविशेष्यत्वात् कर्मयो द्रव्यविशेष्यत्वात्' पाठः ।

न भावाभावयोः संयोगः समवायो वा परैरिहः, सिद्धान्तविरोधात् । तयोर्विशेषणविशेष्यभावस्तु तैरिहो दृश्य, इति न संयोगसमवायान्यां विशेषणविशेष्यभावो व्याप्त्येव तयोर्न्यासत्वसिद्धेः^१ । न हि विशेषणविशेष्यभावस्याभावे क्वोरिचत्संयोगः समवायो वा व्यवतिष्ठते । क्वचिद्विशेषण-विशेष्यभावाविषयायां तु संयोगसमवायव्यवहारो न विशेषणविशेष्यभावस्याव्यापकत्वं व्यवस्थाप-यितुमशक्यम् । सतोऽप्यनचित्वादेर्विवक्षानुपपत्तेर्न्यापकत्व^२प्रसिद्धेः । ततः संयोगः समवायो वा अन्यो वाऽविनाभावादिः सम्बन्धस्तस्यैव विशेषणविशेष्यभावस्य विशेषोऽस्तु ।

[समवायस्य स्वतन्त्रत्वे सर्वथैकत्वे च दूषणप्रदर्शनम्]

§ १५१. ननु च समवायस्य स्वतन्त्रत्वादेकत्वाच्च कथमसौ तद्विशेषः स्याज्जते ? इति चेत्, न; समवायस्य स्वतन्त्रत्वे सर्वथैकत्वे च दोषसंज्ञायात् । तथा हि—

स्वतन्त्रस्य कथं तावदाश्रितत्वं स्वयं मतम् ।

तस्याश्रितत्ववचने^३ स्वातन्त्र्यं प्रतिहन्यते । ६० ॥

समवायिषु सत्त्वेव समवायस्य वेदनात्

आश्रितत्वे दिगादीनां मूर्तद्रव्याश्रितिनं किम् ॥६१॥

माना है और न समवाय । अन्यथा, सिद्धान्त-विरोध आथगा । लेकिन उनमें उन्होंने विशेषणविशेष्यभाव अवश्य स्वीकार किया है और वह देखा भी जाता है । अतः संयोग और समवायके साथ विशेषणविशेष्यभावकी व्याप्ति नहीं है किन्तु विशेषण-विशेष्यभावके साथ संयोग और समवायकी व्याप्ति है । यथार्थमें विशेषणविशेष्यभावके बिना न तो किन्हींमें संयोग प्रतिष्ठित होता है और न समवाय । यह दूसरी बात है कि कहीं विशेषणविशेष्यभावकी विवक्षा न होनेपर संयोग और समवायका व्यवहार होता है । लेकिन इसका मतलब यह नहीं कि वह वहाँ नहीं है—अव्यापक है, क्योंकि विद्यमान रहनेपर भी प्रयोजनादि न होनेसे विवक्षा नहीं होती है और इसलिये उसमें व्यापकता प्रसिद्ध है । अतः संयोग या समवाय अथवा अविनाभाव आदि अन्य सम्बन्ध उसी विशेषणविशेष्यभावके भेद मानना चाहिए ।

§ १५१. वैशेषिक—समवाय स्वतंत्र और एक है वह उसका भेद कैसे माना जा सकता है ?

जैन—नहीं, समवायको स्वतंत्र और सर्वथा एक माननेमें दोष आते हैं । वह इस प्रकारसे है—

‘यदि समवाय स्वतंत्र है तो उसमें आप लोगोंने आश्रितपना कैसे कहा है ? और उसमें आश्रितपना कहनेपर वह स्वतंत्र नहीं बन सकता है । यदि कहा जाय कि सम-वायिओंके होनेपर ही समवायका ज्ञान होता है, इसलिये समवायमें आश्रितपना कहा जाना है, तो इस तरह दिगादिक मूर्तद्रव्योंके आश्रित क्यों नहीं हो जायेंगे ? दूसरे,

कथं चानाश्रितः सिद्ध्येत्सम्बन्धः सर्वथा क्वचित् ।
 स्वसम्बन्धिषु येनातः सम्भवेन्नियतस्थितिः । ६२॥
 एक एव च सर्वत्र समवायो यदीष्यते ।
 तदा महेश्वरे ज्ञानं समवैति न त्वे कथम् ॥ ६३॥
 इहेति प्रत्ययोऽप्येष शङ्करे न तु त्वादिषु ।
 इति भेदः कथं सिद्ध्येन्नियामकमपश्यतः ॥ ६४॥
 न चाचेतनता तत्र सम्भाव्येत नियामिका ।
 शम्भावपि तदास्थानात्त्वादेस्तद्विशेषतः ॥ ६५॥
 नेशो ज्ञाता न चाज्ञाता^१ स्वयं ज्ञानस्य केवलम् ।
 समवायात्सदा ज्ञाता यद्यात्मैव स किं स्वतः ॥ ६६॥
 नाऽयमात्मा न चानात्मा स्वात्मत्वसमवायतः ।
 सदात्मैवेति चेदेवं द्रव्यमेव स्वतोऽसिद्धत्^२ ॥ ६७॥

यदि समवाय परमार्थतः अनाश्रित है, क्योंकि उपचारसे ही उसमें आश्रितपना माना गया है तो वह सम्बन्ध कैसे सिद्ध हो सकता है ? जिससे कि उसकी कहीं अपने सम्बन्धियोंमें नियत स्थिति-वृत्ति सम्भव हो और चूँकि वह अनाश्रित है इसलिये उससे उसके सम्बन्धियोंकी निश्चित स्थिति नहीं बन सकती है । तथा यदि एक ही समवाय सब जगह कहा जाय तो महेश्वरज्ञानका समवाय महेश्वरमें है, आकाशमें क्यों नहीं ? यदि माना जाय कि 'इसमें यह' इस प्रकारका प्रत्यय महेश्वरमें होता है, आकाशादिकमें नहीं और इसलिये महेश्वरज्ञानका समवाय महेश्वरमें है, आकाशमें नहीं, तो इस प्रकार का भेद कैसे सिद्ध हो ? क्योंकि उक्त प्रत्ययका नियामक-नियमन करनेवाला दृष्टिगोचर नहीं होता । तात्पर्य यह कि उक्त प्रत्यय महेश्वरकी तरह आकाशमें भी क्यों नहीं होता ? क्योंकि नियामक तो है नहीं । अगर कहा जाय कि उक्त प्रत्ययमें अचेतनपना नियामक है अर्थात् आकाश अचेतन है इसलिये उसमें उक्त प्रत्यय नहीं हो सकता है तो वह अचेतनपना तो महेश्वरमें भी मौजूद है और इसलिये उसके आकाशादिकसे कोई विशेषता नहीं है । मतलब यह कि वैशेषिकोंके यहाँ चेतनाके समवायसे ही महेश्वरको चेतन माना है स्वतः तो उसे अचेतन ही माना है । अगर यह कहा जाय कि महेश्वर स्वयं न ज्ञाता (चेतन) है और न अज्ञाता (अचेतन) है । केवल ज्ञानके समवायसे सदा ज्ञाता है, तो बतलायें वह स्वतः क्या है ? यदि वह स्वतः आत्मा है, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि आत्माको भी आत्मत्वके समवायसे आत्मा माना है । यदि कहें कि महेश्वर न आत्मा है और न अनात्मा । केवल अपने आत्मत्वके समवायसे सदा आत्मा है तो पुनः प्रश्न उठता है कि वह स्वतः क्या है ? यदि स्वतः द्रव्य

नेशो द्रव्यं न चाद्रव्यं द्रव्यत्वसमवायतः ।
 सर्वदा द्रव्यमेवेति यदि सन्नेव स स्वतः ॥ ६८ ॥
 न स्वतः सत्त्वसत्त्वापि सत्त्वेन समवायतः ।
 सन्नेव शश्वदित्युक्तौ व्याघातः केन वार्यते ॥ ६९ ॥
 स्वरूपेणाऽसत्तः सत्त्वसमवाये च स्वाम्बुजे ।
 स स्यात् किं न विशेषस्याभावात्तस्य ततोऽञ्जसा ॥ ७० ॥
 स्वरूपेण सतः सत्त्वसमवायेऽपि सर्वदा ।
 सामान्यादौ भवेत्सत्त्वसमवायोऽविशेषतः^१ ॥ ७१ ॥
 स्वतः सतो यथा सत्त्वसमवायस्तथाऽस्तु सः ।
 द्रव्यत्वात्मत्वबोद्धृत्वसमवायोऽपि तत्त्वतः ॥ ७२ ॥
 द्रव्यस्यैवात्मनो बोद्धुः स्वयं सिद्धस्य सर्वदा ।
 न हि स्वतोऽतथाभूतस्तथात्वसमवायभाक् ॥ ७३ ॥
 स्वयं ज्ञत्वे च सिद्धेऽस्य महेशस्य निरर्थकम् ।
 ज्ञानस्य समवायेन ज्ञत्वस्य परिकल्पनम् ॥ ७४ ॥

है तो वह स्वतः द्रव्य भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि द्रव्यत्वके समवायसे ही द्रव्य माना गया है। अगर कहा जाय कि महेश्वर न द्रव्य है और न अद्रव्य। केवल द्रव्यत्वके समवायसे सर्वदा द्रव्य ही है तो फिर सवाल उठता है कि वह स्वयं क्या है ? यदि स्वयं वह सत् है तो वह स्वयं सत् भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि सत्ताके समवायसे ही उसे सत् माना गया है। यदि माना जाय कि वह स्वयं न सत् है और न असत् है। केवल सत्त्वके समवायसे हमेशा सत् ही है—असत् नहीं है तो इसप्रकारके कथनमें जो विरोध आता है उसका बारण किस तरह करेंगे ? क्योंकि स्वरूपसे असत्के सत्त्वका समवाय माननेपर आकाशकमलमें वह क्यों न हो जाय ? कारण, उससे उसमें निश्चय ही कोई विरोधता नहीं है—दोनों असत् हैं। और स्वरूपसे सत्के सत्त्वका समवाय स्वीकार करनेपर वह सत्त्वसमवाय सर्वदा सामान्यादिकमें भी हो जाय, क्योंकि महेश्वर और सामान्यादिकमें स्वरूप सत्की अपेक्षा कोई भेद नहीं है—दोनों समान हैं। और जिस प्रकार स्वतः सत्के सत्त्वका समवाय मान लिया उसी प्रकार द्रव्यत्व, आत्मत्व, चेतनत्वका समवाय भी स्वतः सिद्ध द्रव्य, आत्मा, चेतनके सर्वदा मानिये। क्योंकि वास्तवमें जो स्वयं द्रव्यादिरूप नहीं है उसके द्रव्यत्वादिकका समवाय नहीं बन सकता है। और इस तरह जब महेश्वर स्वयं ज्ञाता सिद्ध हो जाता है तो उसके ज्ञानके समवायसे ज्ञातापनकी कल्पना करना सर्वथा निरर्थक है।

१ द 'उत्वं समवायाविशेषतः' ।

तत्त्वार्थव्यवसायात्मज्ञानतादात्म्यमृच्छतः ।

कथञ्चिदीश्वरस्याऽस्ति^१ जिनेशत्वमसंशयम् । ७५॥

स एव मोक्षमार्गस्य प्रयेता व्यवतिष्ठते ।

सदेहः सर्वविन्नष्टमोहो धर्मविशेषभाक् ॥७६॥

ज्ञानादन्यस्तु निर्देह सदेहो वा न युज्यते ।

शिवः कर्त्तोपदेशस्य सोऽभेत्ता कर्ममूढताम् ॥७७॥

§ १२१. स्वतन्त्रत्वे हि समवायस्य “व्यवसायात्मिकत्वमन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः” [प्रश-
स्तपा० भा० प्र० १] इति कथमाश्रितत्वं स्वयं वैशेषिकैरिष्टम् इति ? तन्त्रविरोधो दोषः, तस्याभि-
तत्वप्रतिपादने स्वतन्त्रत्वविरोधात् । पराश्रितत्वं हि पारतन्त्र्यम्, तेन स्वातन्त्र्यं कथं न प्रतिहन्यते ?

§ १२२. स्यान्मतम्—न परमार्थतः समवायस्याश्रितत्वं धर्मः कथ्यते, यतस्तन्त्रविरोधः
स्यात्, किन्तुपक्षात् । निमित्तं तूपचारस्य समवायिषु सत्सु समवायज्ञानम्, समवायिभूत्ये
देशे समवायज्ञानासम्भवात् । परमार्थतस्तस्याश्रितत्वे स्वाभयविनाशा^२द्विनाशप्रसङ्गात्, गुणा-

अतः उस स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानको महेश्वरसे कथंचित् अभिन्न मानना
चाहिये और उस हालतमें निश्चय ही महेश्वरके जिनेश्वरपना प्राप्त होता है। वही मोक्ष-
मार्गका प्रयेता व्यवस्थित होता है और सशरीरी, सर्वज्ञ, वीतराग तथा धर्मविशेषयोगी
सिद्ध होता है । किन्तु ज्ञानसे भिन्न महेश्वर, चाहे वह सशरीरी हो या
अशरीरी, मोक्षमार्गके उपदेशका कर्त्ता नहीं बन सकता है, क्योंकि वह कर्मपर्वतोंका
भेत्ता अर्थात् रागादिकर्मोंका नाशकर्त्ता नहीं है । तात्पर्य यह कि जो वीतरागी और
सर्वज्ञ है । साथमें शरीरनामकर्म और तीर्थकरनामकर्मके उदयसे विशिष्ट है वह मोक्ष-
मार्गोपदेशक है और वह जिनेश्वर ही है, महेश्वर नहीं ।’

§ १२२. वास्तवमें समवाय यदि स्वतंत्र है तो “नित्यद्रव्योंको छोड़कर छह
पदार्थोंके आश्रितपना है ।” [प्रशस्त० भा० प्र० ६] यह वैशेषिकोंने स्वयं उसमें
आश्रितपना क्यों स्वीकार किया ? और इसलिये यह सिद्धान्तविरोध स्पष्ट है ।
क्योंकि उसमें आश्रितपना स्वीकार करनेपर स्वतन्त्रताका विरोध आता है । कारण,
पराश्रितपनेको परतंत्रता कहा गया है और इसलिये समवायमें पराश्रितपना मानने-
पर स्वतंत्रताका नाश क्यों नहीं होता ? अर्थात् अवश्य होता है ।

§ १२३. वैशेषिक—हम आश्रितपना समवायका वास्तविक धर्म नहीं मानते,
जिससे सिद्धान्तविरोध हो, किन्तु औपचारिक धर्म मानते हैं । और उपचारका कारण
समवायिओंके होनेपर समवायका ज्ञान होना है, क्योंकि जिस जगह समवायी नहीं
होते वहाँ समवायका ज्ञान नहीं होता । यदि वास्तवमें उसके (समवायके) आभि-

दिवत्, इति ।

§ १२४. तदसत्, दिगादीनामन्येष्वनाश्रितत्वप्रसङ्गात् । मूर्तद्रव्येषु सत्सूपलब्धिव्यवस्थ-
प्राप्तेषु दिग्विज्ञानस्वेदमतः पूर्वोक्तेत्यादिप्रत्ययस्य काकक्षित्वस्य च परत्वापरत्वादिप्रत्ययस्य सङ्गत्वात्
मूर्तद्रव्याभितत्त्वोपचारप्रसङ्गात् । तथा च 'अन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः' इति व्याघातः, नित्यद्रव्यस्यापि
दिगादेरुपचारादाश्रितत्वसिद्धेः । सामान्यस्यापि परमार्थतोऽनाश्रितत्वमनुष्यते^१, स्वाश्रयविना-
शोऽपि विनाशान्नावात्, समवायवत् । तद्विद्ं स्वाभ्युपगमविरुद्धं वैरोधिकाशानुपचारतोऽपि सम-
वायस्याश्रितत्वं स्वातन्त्र्यं वा ।

§ १२५. किञ्च, समवायो न सम्बन्धः, सर्वथाऽनाश्रितत्वात् । यो यः सर्वथाऽनाश्रितः
स स न सम्बन्धः, यथा दिगादिः, सर्वथाऽनाश्रितश्च समवायः, तस्माच्च सम्बन्धः, इति इहेदं-
प्रत्ययविक्षिप्तो यः सम्बन्धः^२ स समवायो न स्यात्, अयुतसिद्धानामाधारार्थाधारभूतानामपि सम्ब-
न्धान्तरेणाऽऽश्रितेन अश्रितव्यम्, संयोगादेरसम्बन्धात् । समवायाऽप्यनाश्रितत्वस्य सम्बन्धत्वविरोधात् ।

तपना कहा जाय तो आभयके नाशसे उसका भी नाश मानना होगा, जैसे गुणादिक ?

§ १२४. जैन—आपका यह कथन समीचीन नहीं है, इस प्रकार तो दिशा
आदिकोंके भी आश्रितपनेका प्रसङ्ग आयेगा । क्योंकि उपलब्ध होनेवाले मूर्तद्रव्योंके
होनेपर दिशा ज्ञापक 'यह इससे पूर्वमें है' इत्यादि ज्ञान और काल ज्ञापक परत्वापरत्व
(यह इससे पर—ज्येष्ठ है अथवा अपर—कनिष्ठ है, इस प्रकारका) ज्ञान होता है ।
अतः दिगादिक भी उपचारसे मूर्तद्रव्योंके आश्रित हो जायेंगे । और ऐसी हालतमें "नित्य-
द्रव्योंको छोड़कर छह पदार्थोंके आश्रितपना है", यह सिद्धान्त स्थित नहीं रहता है, क्योंकि
दिगादिक नित्य द्रव्य भी उपचारसे आश्रित सिद्ध होते हैं । इसके अतिरिक्त, सामान्य
भी परमार्थतः अनाश्रित हो जायगा, क्योंकि समवायकी तरह उसके आभयका नाश
हो जानेपर भी उसका नाश नहीं होता । इस तरह यह आपका समवायका उपचारसे
भी आश्रित और स्वतंत्र मानना अपनी स्वीकृत मान्यतासे विरुद्ध है ।

§ १२५. दूसरे, हम प्रमाणित करेंगे कि समवाय सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि
वह सर्वथा अनाश्रित है । जो जो सर्वथा अनाश्रित होता है वह वह सम्बन्ध नहीं
होता, जैसे दिशा आदिक । और सर्वथा अनाश्रित समवाय है, इस कारण वह सम्बन्ध
नहीं है । इस प्रकार जो सम्बन्ध 'इसमें यह' इस प्रत्ययसे अनुमानित किया जाता है
वह समवाय नहीं है । कारण, जो अयुतसिद्ध और आधारार्थाधारभूत हैं उनका भी अन्य
सम्बन्ध आश्रित होना चाहिये, संयोगादिक सम्बन्ध तो उनके सम्भव नहीं हैं । समवाय
यद्यपि उनके सम्भव है लेकिन वह अनाश्रित है और इसलिये उसके सम्बन्धपना
नहीं बन सकता है । मतलब यह कि समवायको अनाश्रित माननेपर वह सम्बन्ध
नहीं हो सकता है, क्योंकि सम्बन्ध यह है जो अनेकोंके आश्रित रहता है । अतः सिद्ध
है कि समवाय अनाश्रित होनेसे सम्बन्ध नहीं है और उस हालतमें अयुतसिद्धोंके
'इहेदं' प्रत्ययसे उसका साधन नहीं हो सकता है ।

१ द 'वज्येत' । २ सु स प 'हम्बन्धो' इति नास्ति' ।

§ १२६. स्वादाकृतम्—समवायस्य धर्मियोऽप्रतिपत्तौ हेतोराभयासिद्धत्वम् । प्रतिपत्तौ धर्मिग्राहकप्रमाणाबाधितः पक्षो हेतुरथ कालात्ययापदिष्टः प्रसज्यते^१ । समवायो हि यतः प्रमाणात्प्रतिपत्तस्तत एवायुतसिद्ध^२ सम्बन्धत्वं प्रतिपन्नम्, अयुतसिद्धात्तमेव सम्बन्धस्य समवायव्यपदेशसिद्धेः, इति ।

§ १२७. तदपि न साधोयः; ^३समवायग्राहिण्या प्रमाणेनाभितत्यैव समवायस्याविष्यग्भावश्चाद्यस्य प्रतिपत्तेः । तस्यानाभितत्वाभ्युपगमे चासम्बन्धत्वस्य प्रसङ्गेन साधवात् । साध्यसाधनयोर्ध्याप्यव्यापकभावासिद्धौ परस्य ध्याप्याभ्युपगमे तच्चान्तरीयकस्य व्यापकाभ्युपगमस्य प्रतिपादनात् । न ह्यनाभितत्वमसम्बन्धत्वेन ध्यातं दिगादिष्वसिद्धम् । नाऽप्यनैकान्तिकम्, अनाभितस्य कस्यचित्सम्बन्धत्वाप्रसिद्धेर्विपक्षे वृत्त्यभावात् । तत एव न विरुद्धम् । नाऽपि सत्यतिपन्नम्, तस्यानाभितस्यापि सम्बन्धत्वव्यवस्थापकानुमानाभावात्, इति न परेषां समवायः सम्बन्धोऽस्ति, यतः प्रतिनियमः कस्यचित्कचित्समवायिनि व्यवस्थाप्यते ।

§ १२६. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि आपने जो उपर्युक्त अनुमानमें समवायको धर्मी (पक्ष) बनाया है वह प्रमाणसे प्रतिपन्न है अथवा नहीं ? यदि नहीं, तो आपका हेतु (सर्वथा अनाभितपना) आश्रयासिद्ध है । और यदि प्रमाणसे प्रतिपन्न है तो जिस प्रमाणसे धर्मीकी प्रतिपत्ति होगी उसी प्रमाणसे पक्ष बाधित है और हेतु कालात्ययापदिष्ट—बाधितविषय हेत्वाभास है । निःसन्देह जिस प्रमाणसे समवाय प्रतिपन्न (ज्ञात) होता है उसी प्रमाणसे अयुतसिद्धोंका सम्बन्धत्व (सम्बन्धपना) भी प्रतिपन्न हो जाता है, क्योंकि अयुतसिद्धोंके ही सम्बन्धको समवाय कहा गया है । अतः समवायके सम्बन्धपना प्रमाणसिद्ध है ?

§ १२७. जैन—आपका यह कथन भी साधु नहीं है, क्योंकि समवायका ग्राहक जो प्रमाण है उसके द्वारा आभितरूप ही अभिन्न समवायका ग्रहण होता है । उसे अनाभित स्वीकार करनेपर उसके असम्बन्धपना—सम्बन्धपनेका अभाव हम प्रसङ्ग (अनिष्टापादनरूप प्रमाण) से सिद्ध करते हैं । क्योंकि यह सभी दार्शनिक प्रतिपादन करते हैं कि यदि साध्य और साधनमें व्याप्य-व्यापकभाव हो और दूसरा (प्रतिवादी) व्याप्य स्वीकार करता हो तो उसे व्याप्यका अविनाभावी व्यापक अवश्य स्वीकार करना पड़ता है । यह प्रकट है कि दिशा आदि नित्य द्रव्योंमें अनाभितपना असम्बन्धपनाके साथ व्याप्त होता हुआ असिद्ध नहीं है । और न वह अनैकान्तिक है क्योंकि कोई अनाभित होकर सम्बन्ध नहीं है और इसलिये वह विपक्षमें नहीं रहता है । तथा सत्यतिपन्न भी नहीं है, कारण उसके अनाभित होनेपर भी सम्बन्धपनाको सिद्ध करने वाला कोई अनुमान नहीं है । इस तरह आपका समवाय, सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता, जिससे किसीका किसी समवायोमें प्रतिनियम (अमुकमें ही अमुकका समवाय है, ऐसा नियम) बने अथवा बनाया जाय ।

§ १५८. अबतु वा समवायः, किमेकोऽनेको वा ? यदि सर्वत्रैक एव समवायोऽभ्युपगम्यते, तदा महेश्वरे ज्ञानं समवैति न पुनः खे दिगादौ वा, इति कथमवबुध्यते ? इहेति प्रत्ययात्, इति चेत्; न; तस्येह शङ्करे ज्ञानमिति प्रत्ययस्यैकसमवायहेतुकस्य स्वादिव्यवच्छेदेन शङ्कर एव ज्ञानसमवायसाधनासमर्थत्वात् नियामकादर्शनाद्भेदस्य व्यवस्थापयितुमशक्तेः ।

[सत्तादृष्टान्तेन समवायस्यैकत्वसाधनम्]

§ १५९. ननु च विशेषणभेद एव नियामकः, सत्तावत् । सत्ता हि द्रव्यादिविशेषणभेदादेकोऽपि निश्चयमाना दृष्टा प्रतिनियतद्रव्यादिसत्त्वव्यवस्थापिका द्रव्यं सत्, गुणः सत्, कर्म सदिति द्रव्यादिविशेषणविशिष्टस्य सत्प्रत्ययस्य द्रव्यादिविशिष्टसत्ताव्यवस्थापकत्वात् । तद्वत् समवायिविशेषणविशिष्टेहेतुप्रत्ययाद्विशिष्टसमवायिविशेषणस्य समवायस्य व्यवस्थितेः । समवायो हि यदुपलक्षितो विशिष्टप्रत्ययात्सिद्धयति तत्प्रतिनियमहेतुरेवामिधीयते । यथेह तन्तुषु पट इति तन्तुपटविशिष्टेहेतुप्रत्ययात्तन्तुष्वेव पटस्य समवायो नियम्यते न वीरयादिषु । न चायं विशिष्टेहेतुप्रत्ययः सर्वस्य प्रतिपत्तुः प्रतिनियतविषयः समनुभूयमानः पर्यनुयोगार्हः किमिति मच्च तत्रैव प्रतिनियतोऽनुमूयते न पुनरन्वय, इति । तथा तस्य पर्यनुयोगे कस्यचित्स्वेष्टतत्त्वव्यवस्था-

§ १६०. यदि समवाय किसी प्रकार सम्बन्ध सिद्ध भी हो जाय, फिर भी यह सवाल कि वह एक है अथवा अनेक ? बना हुआ है ? यदि सर्वत्र एक ही समवाय स्वीकार किया जाय तो महेश्वरमें ज्ञानका समवाय है, आकाशमें अथवा दिशा आदिमें नहीं, यह कैसे समझा जाय ? अगर कहें कि 'इसमें यह' इस ज्ञानसे वह जाना जाता है तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि वह 'इस महेश्वरमें ज्ञान है' इस प्रकारका प्रत्यय, जो एक समवायके निमित्तसे होता है, आकाशादिकको छोड़कर महेश्वरमें ही ज्ञानके समवायका साधक नहीं हो सकता है । कारण, कोई नियामक न होनेसे उनमें भेद स्थापित करना शक्य नहीं है ।

§ १६१. वैशेषिक—हम उक्त प्रत्ययका नियामक सत्ताकी तरह विशेषणभेदको स्वीकार करते हैं । स्पष्ट है कि जिस प्रकार सत्ता एक होती हुई भी द्रव्यादिविशेषणोंके भेदसे भेदवान् उपलब्ध होती है और तत्तत् द्रव्यादिके सत्त्वकी व्यवस्थापक है, क्योंकि द्रव्य सत् है, गुण सत् है, कर्म सत् है, इत्यादि द्रव्यादिविशेषणोंसे विशिष्ट सत्प्रत्यय (सत्ताका ज्ञान) द्रव्यादिविशिष्ट सत्ताका साधक है उसी प्रकार समवायिविशेषणोंसे विशिष्ट 'इसमें यह' इस ज्ञानसे विशिष्ट समवायिविशेषणवाले समवायकी व्यवस्था होती है । वस्तुतः जिससे उपलक्षित समवाय विशिष्ट प्रत्ययसे सिद्ध होता है उसके प्रतिनियमनका ही वह कारण कहा जाता है । जैसे, 'इन तन्तुओंमें वस्त्र' इस तन्तु-वस्त्र विशिष्ट 'इहेतु' ज्ञानसे तन्तुओंमें ही वस्त्रका समवाय नियमित होता है, वीरण (खस) आदिमें नहीं । और यह विशिष्ट 'इहेतु' प्रत्यय, जो सभी प्रतिपत्ताओंद्वारा प्रतिनियतविषयक प्रतीयमान है, पर्यनुयोग (प्रश्न) के योग्य नहीं है कि वह वही क्यों प्रतिनियत प्रतीत होता है, अन्यत्र क्यों नहीं ? यदि वैसा प्रश्न हो तो कोई भी दार्शनिक अपने इष्ट तत्त्वकी व्यवस्था नहीं कर सकता है, क्योंकि

अनुपपत्तेः । तद्व्यवस्थापकप्रत्ययस्यापि पर्यनुयोगवत्त्वानिवृत्तेः । सुदूरमपि गत्वा यदि कस्यचित्प्रत्ययविशेषस्यानुपपन्नमानस्य पर्यनुयोगाविषयत्वात्तत्तत्प्रत्ययव्यवस्थितिरभ्युपगम्यते, तदा इह बाह्ये ज्ञानमिति विशिष्टेद्देवंप्रत्ययात्ममाद्योपपन्नात्तत्रैव ज्ञानसमवायो व्यपतिष्ठते न साविषु, विशेषण-मेवात्मनवायस्य भेदप्रसिद्धेः, इति केचिद् व्युत्पन्नवैशेषिकाः समनुमन्यन्ते^१ ।

[सत्तायाः समवायस्य च सर्वथैकत्वस्य विस्तरतः प्रतिविधानम्]

§ १६०. तेऽपि न यथार्थवादिनः; समवायस्य सर्वथैकत्वे नाभासमवायिविशेषणत्वाद्यो-
गात् । सत्तादृष्टान्तस्यापि साध्यत्वात् । न हि सर्वथैका सत्ता कुतरिचत्प्रमाणात्सिद्धा ।

§ १६१. ननु सत्प्रत्ययाविशेषाद्विशेषविज्ञानभावादेका सत्ता प्रसिद्धैव, इति चेत्; न; सर्वथा सत्प्रत्ययाविशेषादसिद्धत्वाद्विशेषविज्ञानभावस्य च । कथञ्चित्सत्प्रत्ययाविशेष-
स्तु कथञ्चिदेकैकत्वं सत्तायाः साधयेत् । यथैव हि सत्तासामान्यादेशात् सत्सदिति^२ प्रत्यय-
स्याविशेषस्तथा सद्विशेषादेशात्सत्प्रत्ययविशेषोऽपि षटः सत् षटः सन्नित्यादिः समनुपपत्तेः ।
षटादिपदार्था एव तत्र विशिष्टा न सत्ता, इति चेत्, न; एवं षटादीनामपि सर्वथैकत्वप्रसङ्गात् ।

उसके व्यवस्थापक ज्ञानमें भी पर्यनुयोग (प्रश्न) नहीं ढाला जासकता है—उसमें भी वह उठे बिना न रहेगा । बहुत दूर जाकर भी यदि किसी अनुभूयमान ज्ञानविशेषको पर्यनुयोगका विषय न माना जाय और उससे तत्त्वकी व्यवस्था स्वीकृत की जाय तो 'महेश्वरमें ज्ञान है' इस प्रमाणसिद्ध विशिष्ट 'इहेव' प्रत्ययसे महेश्वरमें ही ज्ञानका समवाय व्यवस्थित होता है, आकारादिकमें नहीं, क्योंकि विशेषणभेदसे समवायमें भेद है, इस तर्कयुक्त बातको भी मानना चाहिये ?

§ १६०. जैन—आपका यह कथन भी यथार्थ नहीं है, क्योंकि समवाय जब सर्वथा एक है—वह किसी तरह भी अनेक नहीं होसकता है तो—नाना समवायी उसके विशेषण नहीं होसकते हैं । यथार्थमें जब समवाय सर्वथा एक है तो वह अनेक समवायिओंसे विशिष्ट नहीं होसकता है । ऊपर जो आपने समवायके एकत्वको प्रमाणित करनेके लिये सत्ताका दृष्टान्त उपस्थित किया है वह भी साध्यकोटिमें स्थित है, क्योंकि सत्ता भी किसी प्रमाणसे सर्वथा एक सिद्ध नहीं है ।

§ १६१. वैशेषिक—'सत् सत्' इस प्रकारका अनुगताकार सामान्य प्रत्यय होने और विशेष प्रत्यय न होनेसे सत्ता एक प्रसिद्ध है ?

जैन—नहीं, सर्वथा सामान्यप्रत्यय असिद्ध है और विशेषप्रत्ययका अभाव भी असिद्ध है । हाँ, कथञ्चित् सामान्य प्रत्यय सिद्ध है, किन्तु उससे सत्तामें कथञ्चित् ही एकत्व सिद्ध होगा—सर्वथा नहीं । जिस प्रकार सत्तासामान्यकी अपेक्षासे 'सत् सत्', इस प्रकारका सामान्यप्रत्यय होता है उसी प्रकार सद्विशेषकी अपेक्षासे सत्प्रत्यय-विशेष भी होता है, 'षट सत् है', 'षट सत् है' इत्यादि अनुभवसिद्ध है ।

वैशेषिक—'षट सत् है' इत्यादि जगह षटादि पदार्थ ही विशिष्ट होते हैं, सत्ता नहीं । अतः वह एक ही है, अनेक नहीं ?

१ मु 'समनुमन्यन्तोऽपि न यथार्थवादिनः' । २ मु स 'विशिष्ट' । ३ द 'प्रत्ययविशेषः' ।

शक्यं^१ हि वस्तुं घटप्रत्ययाविशेषादेको घटः, तद्धर्मा एव विशिष्टप्रत्ययहेतवो विशिष्टा इति । घटत्वैकत्वे क्वचिदुत्पादस्य विनाशो प्रादुर्भावे वा सर्वत्र विनाशः प्रादुर्भावो वा स्यात् । तथा च परस्परव्या-
घातः सकृद्वटविनाशप्रादुर्भावयोः प्रसज्येत^२, इति चेत्; न; सत्ताया अपि सर्वथैकत्वे कस्यचिद्व्याघातः
सत्ताया^३ सम्बन्धे सर्वस्य सकृत्सत्तासम्बन्धप्रसङ्गात् । तदसम्बन्धे वा सर्वस्यासम्बन्ध इति परस्परव्या-
घातः सत्तासम्बन्धासम्बन्धयोः सकृद्वदुःखविहारः स्यात् । प्रागसतः कस्यचिदुत्पादकारणसन्निधाना-
दुत्पन्नमानस्य सत्ता^४सम्बन्धः, परस्य तदभावात्सत्ता^५सम्बन्धाभाव इति “प्रागुक्तदोषप्रसङ्गे
घटस्यापि क्वचिदुत्पादकारणभावादुत्पादस्य धर्मस्य सद्भावे घटेन सम्बन्धः क्वचित्तु विनाशहेतु-
पक्षाना^६ विनाशस्य भावो^७ घटस्य तेनासम्बन्ध इति कुतः परोक्तदोषप्रसङ्गः ? सर्वथैकत्वेऽपि
घटस्य तद्धर्माणामुत्पादादीनां स्वकारणनियमादेशकाकारणनियमोपपत्तेः । न ह्युत्पादादयो
धर्मा घटादवर्णान्तरभूता एव सत्ताधर्माणामपि तदवर्णान्तरत्वप्रसङ्गात् । तेषां ततोऽर्थान्तरत्वे

जैन—नहीं, इस तरह तो घटादिक भी सर्वथा एक हो जायेंगे। हम कह सकते हैं कि सामान्यघटप्रत्यय होनेसे घट एक है, उसके धर्म ही विशिष्ट होते हैं और वे ही विशिष्ट प्रत्ययके जनक हैं ।

वैशेषिक—यदि घट एक हो तो कहीं घटके नाश होने अथवा उत्पन्न होनेपर सब जगह उसका नाश अथवा उत्पाद हो जायगा । और ऐसी हालतमें एक-साथ घट-विनाश और घटोत्पादमें परस्पर विरोध प्रसक्त होगा ?

जैन—नहीं, सत्ता भी यदि एक हो तो किसीके, जो पहले सत् नहीं है, सत्ताका सम्बन्ध होनेपर सबके एक-साथ सत्ताका सम्बन्ध हो जायगा । अथवा, उसके साथ सत्ताका सम्बन्ध न होनेपर सबके सत्ताका असम्बन्ध हो जायगा और इस तरह सत्ता-सम्बन्ध और सत्ता-असम्बन्धमें परस्पर दुष्परिहार्य विरोध आवेगा ।

वैशेषिक—बात यह है कि जो पहले असत् है उसके उत्पादक कारण मिल जानेसे उत्पन्न हुए उस पदार्थके साथ सत्ताका सम्बन्ध हो जाता है और अन्यके उत्पादक कारण न मिलनेसे उत्पन्न न हुए अन्यके साथ सत्ताका सम्बन्ध नहीं होता और इस-लिये सत्ताको एक माननेमें दिया गया उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—इस तरह तो घटको भी एक माननेमें आपके द्वारा दिया गया दोष नहीं है, क्योंकि घटके भी उत्पादक कारण मिलनेसे उत्पाद धर्मका सद्भाव होता है और घटके साथ उसका सम्बन्ध होता है । किन्तु कहीं विनाशकारण मिलनेसे विनाश धर्म होता है और घटका उसके साथ असम्बन्ध [सम्बन्ध ?] हो जाता है । अतः घटको सर्वथा एक होनेपर भी उसके उत्पादादिक धर्मोंका अपने कारणोंके नियमसे देश, काल और आकारका नियम बन जाता है । कारण, उत्पादादिक धर्म घटसे अभिन्न ही हों, सो बात नहीं है । अन्यथा सत्ताधर्मोंको भी सत्तासे अभिन्न मानना पड़ेगा । और इस-

१ मु स ‘शक्यो’ । २ मु स ‘प्रसज्यते’ । ३ मु स प ‘सत्तायाः’ । ४ मु स ‘सम्बन्धः’ ।
५ मु स ‘सम्बन्धाभावः’ । ६ द ‘प्रोक्त’ । ७ मु स ‘उत्पादाना’ । ८ द ‘भावे’ ।

घटादुत्पादादीनामप्य^१र्थान्तरत्वं प्रतिपत्तव्यम् । तथा च त एव विशिष्टा न घट इति कथं न घटैकत्वमापद्यते ।

§ १६१. ननु घटस्य नित्यत्वे कथमुत्पादादयो धर्मा घटेरन्^२, नित्यस्यानुत्पादाविनाश-धर्मकत्वात् ? इति चेत्, तर्हि सत्ताया नित्यत्वे कथमुत्पद्यमानैरर्थैः सम्बन्धः प्रभज्यमानैश्चेति विम्व्यताम् ? स्वकारणवशादुत्पद्यमानाः प्रभज्यमानादकार्णाः शरवदवस्थितया सत्तया सम्बन्ध्यन्ते न पुनः शरवदवस्थितेन घटेन स्वकारणसामर्थ्यादुत्पादादयो धर्माः सम्बन्ध्यन्ते, इति स्वद-शानुपपत्तामाश्रयम् ।

§ १६२. घटस्य सर्वगतत्वे पदार्थान्तराद्यामभावापत्तेरुत्पादादिधर्मकारणानामप्यसम्भवात् कथमुत्पादादयो धर्माः स्युः ? इति चेत्, सत्तायाः सर्वगतत्वेऽपि प्रागभावादीनां कश्चिदनुपपत्तेः कथमुत्पद्यमानैः प्रभज्यमानैरर्थैः सम्बन्धः सिद्ध्येत् ? प्रागभावाभावे हि कथं प्रागसतः प्रादु-र्भूतः सत्ताया^३ सम्बन्धः ? प्रथंसाभावाभावे हि कथं विनश्यतः परचादसतः सत्ताया सम्बन्धा-

लिये जब सत्ताधर्म सत्तासे भिन्न हैं अथवा भिन्न माने जाते हैं तो उत्पादादिक धर्मोंको भी घटसे भिन्न मानना चाहिये । अतएव वे ही विशिष्ट होते हैं, घट नहीं, इस तरह घटकी एकताका आपादन क्यों नहीं किया जासकता है ? अर्थात् अवश्य किया जासकता है ।

§ १६२. वैशेषिक—अगर घट नित्य हो तो उसमें उत्पादादिक धर्म कैसे बन सकेंगे ? क्योंकि जो नित्य होता है वह उत्पाद और विनाशधर्म रहित होता है ?

जैन—तो सत्ता भी यदि नित्य हो तो उत्पन्न होनेवाले और नष्ट होनेवाले पदार्थोंके साथ उसका सम्बन्ध कैसे बनेगा, यह भी सोचिये ।

वैशेषिक—अपने कारणोंसे उत्पन्न और नष्ट होनेवाले पदार्थ सदा ठहरनेवाली सत्ताके साथ सम्बन्धित होते हैं, अतः कोई दोष नहीं है ?

जैन—तो सदा ठहरनेवाले घटके साथ अपने कारणोंसे होनेवाले उत्पादादिक धर्म भी सम्बन्धित हो जायें, अन्यथा केवल अपने मतका पक्षपात कहा जायगा । तात्पर्य यह कि नित्य सत्ताके साथ तो उत्पद्यमान और प्रभज्यमान पदार्थोंका सम्बन्ध हो जाय और नित्य घटके साथ उत्पादादिक धर्मोंका सम्बन्ध न हो, यह तो सर्वथा सरासर अन्ध पक्षपात है ।

§ १६३. वैशेषिक—घट यदि व्यापक हो तो दूसरे पदार्थोंका अभाव प्रसक्त होगा और तब उत्पादादिधर्मोंके कारणोंका भी अभाव होनेसे उत्पादादिक धर्म कैसे बन सकेंगे ?

जैन—सत्ता भी यदि व्यापक हो तो प्रागभावादिक कहीं भी उपपन्न न होनेसे उसका उत्पन्न होनेवाले और नष्ट होनेवाले पदार्थोंके साथ सम्बन्ध कैसे बनेगा ? स्पष्ट है कि प्रागभावके अभावमें प्राक् असत् और पीछे उत्पन्न होनेवाले पदार्थका सत्ताके साथ सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता है । तथा प्रथमसके अभावमें

भावः ? इति सर्वं दूरवचोवत् ।

§ १९३. स्यान्मतम्—सत्तायाः स्वाश्रयवृत्तित्वात्स्वाश्रयापेक्षया सर्वगतत्वं न सकलप-
दार्थविज्ञा, सामान्यादिषु प्रागभावादेषु च तद्वृत्त्यभावात् । ^१तन्नाबाधितस्य सत्प्रत्ययस्याभावा-
द्द्रव्यादिष्वेव तद्वृत्त्यभावात्, इति; तदपि स्वगृहमान्यम्; घटस्याऽप्येवमबाधितघटप्रत्ययोत्पत्ति-
हेतुष्वेव स्वाश्रयेषु भावाच्च सर्वपदार्थव्यापित्वम्, पदार्थान्तरेषु ^२घटप्रत्ययोत्पत्त्यहेतुषु तदभावात्,
इति वक्तुं शक्यत्वात् ।

§ १९४. नन्वेको घटः कथमन्तरात्सर्वसिपटाद्यर्थान् परिहृत्य नानाप्रदेशेषु दृष्टिषु
भिन्नेषु ^३वर्तते युगपत् ? इति चेत्, कथमेका सत्ता सामान्यविशेषसमवायान् प्रागभावादीरथ
परिहृत्य द्रव्यादिपदार्थान् सकलान् सकृद् व्याप्नोतीति समानः पर्यनुयोगः । तस्याः ^४स्वयममूर्त-
त्वात्केनचित्प्रतिघाताभावाददोष इति चेत्, तर्हि घटस्याऽप्यनभिध्यङ्ग ^५मूर्तेः केनचित्प्रतिघाता-
भावात्सर्वगतत्वे को दोषः ? सर्वत्र घटप्रत्ययप्रसङ्ग इति चेत्, सत्तायाः सर्वगतत्वे सर्वत्र सत्प्रत्ययः

विनष्ट होनेवाले अतएव पीछे असत् हुए पदार्थका सत्ताके साथ सम्बन्धाभाव कैसे बन
सकता है ? इस तरह सब दुर्बोध हो जाता है ।

§ १९४. वैशेषिक—हमारा आशय यह है कि सत्ता अपने आश्रयमें रहती है,
अतः वह अपने आश्रयकी अपेक्षा व्यापक है, सम्पूर्ण पदार्थोंकी अपेक्षा वह व्यापक
नहीं है; क्योंकि सामान्यादिक और प्रागभावादिक पदार्थोंमें वह नहीं रहती है । कारण,
उनमें निर्बाध सत्प्रत्यय (सत्ताका ज्ञान) नहीं होता, द्रव्यादिकोंमें ही वह प्रतीत होता है ?

जैन—यह भी आपकी निजकी ही मान्यता है, क्योंकि इस तरह घट भी व्यापक
सिद्ध हो जाता है । कारण, वह भी निर्बाध घटप्रत्ययके उत्पादक अपने आश्रयोंमें
ही रहता है और इस लिये वह समस्त पदार्थोंकी अपेक्षा व्यापक नहीं है, क्योंकि
अन्य पदार्थोंमें, जो घटज्ञानके जनक नहीं हैं, नहीं रहता है ।

§ १९५. वैशेषिक—एक घड़ा बीचके बस्त्रादिकोंको छोड़कर दूरवर्ती विभिन्न
अनेक देशोंमें एक-साथ कैसे रह सकता है ?

जैन—तो एक सत्ता सामान्य, विशेष, समवाय और प्रागभावादिकोंको छोड़कर
समस्त द्रव्यादि पदार्थोंको एक-साथ कैसे व्याप्त कर सकती है ? इस तरह यह प्रश्न तो
दोनों जगह बराबर है ।

वैशेषिक—सत्ता स्वयं अमूर्तिक है, इसलिये उसका किसीके साथ प्रतिघात नहीं
होता । अर्थात् समस्त द्रव्यादि पदार्थोंको व्याप्त करनेमें किसीसे उसकी रोक नहीं होती
और इसलिये सत्ताके विषयमें उक्त दोष नहीं है ?

जैन—तो जिस घटकी मूर्ति (आकृति) अनभिध्यक्त है—अभिध्यक्त नहीं हुई है
उस घटकी किसीसे रुकावट नहीं होती और इसलिये उसको भी व्यापक स्वीकार
करनेमें क्या दोष है । अर्थात् सत्ताकी तरह घटको भी व्यापक होनेमें कोई दोष
नहीं है ।

१ द 'तत्र बाधितस्य सत्प्रत्ययस्य भावात्' । २ द 'पदार्थान्तरेष्वघटप्रत्ययोत्पत्तिहेतुषु' । ३ द
'भिन्नेषु' नास्ति । ४ द 'तस्या' इति पाठो नास्ति । ५ मु स 'क्ति' ।

किं न स्यात् ? प्रागभावादिषु तस्यास्तु तिरोधानाच्च सप्रत्ययहेतुत्वम्, इति चेत्, घटस्यापि पदार्थान्तरेषु तत्तिरोधानाद्धटप्रत्ययहेतुत्वं भाव्यम् । न चैवं “सर्वं सर्वत्र विद्यते” [] इति वदतः सांख्यस्य किञ्चिद्विरुद्धम्, बाधकाभावात्, तिरोधानाविर्भावान्मां स्वप्रत्ययाविधानस्य कचित्स्वप्रत्ययविधानस्य^१ चाविरोधात् ।

§ १६१. किञ्च, घटत्वादि^२ सामान्यस्य^३ घटादिव्यक्तिव्यभिच्यक्तस्य तदन्तराख्ये^४ चानभिव्यक्तस्य घटप्रत्ययहेतुत्वाहेतुत्वे स्वयमुरीकुर्यात्: कथं न घटस्य स्वव्यञ्जकदेशोऽभिव्यक्तस्याभ्यन्तराख्यस्य घटप्रत्ययहेतुत्वाहेतुत्वे नाभ्युपगच्छतीति स्वेच्छाकारी ।

§ १६२. स्यान्मतम्—नाना घटः, सकृन्निबदेशतपोपलम्भमानत्वात्, घटकटमुकुटादिपदार्थान्तरवदिति; तर्हि नाना सत्ता, युगपद्बाधकाभावे सति भिन्नदेशादिव्यक्तिव्यभिच्यमानत्वात्तद्वदिति दर्शनान्तरमाध्यातम्, न्यायस्य समानत्वात् । न हि विभिन्नप्रदेशेषु घटपटादिषु युगपत्स-

वैशेषिक—घट यदि व्यापक हो तो सर्वत्र घटका ज्ञान होना चाहिए ?

जैन—सत्ता भी यदि व्यापक हो तो सब जगह सत्ताका ज्ञान क्यों नहीं होगा ?

वैशेषिक—प्रागभावादिकोंमें सत्ताका तिरोभाव रहता है, इसलिये वहाँ सत्ताका ज्ञान नहीं हो सकता ?

जैन—अन्य पदार्थोंमें घटका भी तिरोभाव रहता है, अतः उनमें घटके ज्ञानका भी प्रसङ्ग मत हो । और इस तरहका कथन तो “सब सब जगह मौजूद है” ऐसा कहनेवाले सांख्यके कुछ भी विरुद्ध नहीं है, क्योंकि उसमें बाधा नहीं है । तथा तिरोभाव और आविर्भावके द्वारा इष्ट प्रत्ययका न होना और वही इष्ट प्रत्ययका होना बन सकता है—कोई विरोध नहीं है ।

§ १६६. दूसरे, जब आप यह स्वीकार करते हैं कि ‘घटत्व’ आदि सामान्य घटादिक व्यक्तियोंमें अभिव्यक्त (प्रकट) है और इसलिये उनमें घटज्ञान होता है । किन्तु घटादिव्यक्तियोंके अन्तराल (बीच) में वह अनभिव्यक्त है, अतः वहाँ घटज्ञान उत्पन्न नहीं होता, तो आप इस बातको भी क्यों स्वीकार नहीं करते कि घट अपने अभिव्यञ्जकवाले देशमें अभिव्यक्त है, इसलिये वहाँ तो घटका ज्ञान होता है और अभिव्यञ्जकशून्य स्थानमें वह अनभिव्यक्त है, अतः वहाँ घटका ज्ञान नहीं होता । यदि ऐसा स्वीकार न करें तो आपकी स्वेच्छाकारिता क्यों नहीं कहलाई जायगी ।

§ १६७. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि ‘घड़ा अनेक हैं, क्योंकि एक-साथ भिन्न देशोंमें उपलब्ध होते हैं, जैसे वस्त्र, चटाई, मुकुट आदि दूसरे पदार्थ ।’ अतः घड़ा एक नहीं हो सकता है ?

जैन—यदि ऐसा है तो सत्ताको भी नाना मानिये । हम प्रमाणित करेंगे कि ‘सत्ता अनेक है, क्योंकि एक-साथ बिना बाधकके भिन्न देशोंमें उपलब्ध होती है, जैसे वस्त्र, चटाई, मुकुट आदि दूसरे पदार्थ ।’ अतः सत्ता भी एक नहीं हो सकती और इसलिये यह अन्य मत प्राप्त होता है, क्योंकि न्याय तो दोनों जगह एक-सा है । यह भी नहीं कि भिन्न देशवर्ती घड़ा, वस्त्र आदि पदार्थोंमें एक-साथ सत्ताका उपलब्ध असिद्ध हो,

तो 'पक्षम्भोऽसिद्धः, सन्तोऽमी' घटपटादय इति प्रतीतेरबाधितत्वात् । व्योम्नाऽनैकान्तिकोऽर्थ हेतुरिति चेत्; न; तस्य प्रत्यक्षतो भिन्नदेशतयाऽतीन्द्रियस्य युगपदुपलब्धभावात् । परेषां युगपज्जिह्वदेशाकाशलिङ्गशब्दोपलब्धभासम्भवाच्च नानुमानतोऽपि भिन्नदेशतया युगपदुपलब्धोऽस्ति अतस्तेनानैकान्तिकत्वं हेतोरभिधीयते । नानादेशाकाशलिङ्गशब्दानां नानादेशस्य पुरुषैः अवचा-
दाकाशस्यानुमानात् युगपज्जिह्वदेशतयोपलब्धस्य प्रसिद्धावपि न तेन व्यभिचारः साधनस्य, तस्य प्रदेशभेदाच्चात्तत्सिद्धेः । भिन्नदेशस्य युगपज्जिह्वदेशाकाशसकलमूर्तिमद्द्रव्यसंयोगानामनु-
पपद्येरेकपरमाख्यत् ।

[सत्तायाः स्वतन्त्रपदार्थत्वं निराकृत्या सत्तादृष्टान्तेन तस्याः पदार्थधर्मत्वसाधनं चातुर्विध्यसमर्थनं च]

§ ११८. न चेयं सत्ता स्वतन्त्रः पदार्थः सिद्धः, पदार्थधर्मत्वेन प्रतीयमानत्वात्, अस-
त्त्वच्च । यथैव हि घटस्यासत्त्वं पटस्यासत्त्वमिति पदार्थधर्मतया प्रतीयमानत्वाच्चाऽसत्त्वं स्वतन्त्रः
पदार्थस्तथा घटस्य सत्त्वं पटस्य सत्त्वमिति पदार्थधर्मत्वेनोपलब्धमानत्वात्सत्त्वमपि, सर्वथा विरो-

क्योकि 'ये घटा, वस्त्रादिक सत् हैं' इस प्रकारका निर्बाध ज्ञान होता है ।

वैशेषिक—आपका यह हेतु आकाशके साथ अनैकान्तिक है, क्योंकि आकाश
भिन्न देशोंमें उपलब्ध होता है, पर वह अनेक नहीं है—एक है ?

जैन—नहीं, आकाश अतीन्द्रिय (इन्द्रियागोचर) है और इसलिये वह प्रत्यक्षसे
एक-साथ भिन्न देशोंमें उपलब्ध नहीं होता । दूसरे, आपके यहाँ एक-साथ भिन्न देश-
वर्ती आकाशज्ञापक शब्दोंका उपलब्ध भी सम्भव नहीं है, अतः अनुमानसे भी आका-
शका भिन्न देशोंमें एक-साथ ग्रहण नहीं हो सकता है, जिससे आकाशके साथ हेतुको
अनैकान्तिक बतलायें ।

वैशेषिक—विभिन्नदेशवर्ती आकाशज्ञापक शब्द विभिन्न देशीय पुरुषोंद्वारा सुने
जाते हैं और इसलिये आकाशकी अनुमानसे एक-साथ भिन्न देशोंमें उपलब्ध सुप्रसिद्ध
है । अतः उसके साथ हेतु अनैकान्तिक है ही ?

जैन—नहीं, हेतु उसके (आकाशके) साथ अनैकान्तिक नहीं है, क्योंकि आ-
काशको हमने प्रदेशभेदसे अनेक व्यवस्थापित किया है । प्रदेशरहित पदार्थमें एक
परमाणुकी तरह एक-साथ भिन्न देश और कालवर्ती समस्त मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोग
नहीं बन सकते हैं और चूँकि आकाशका समस्त मूर्तिमान् द्रव्योंके साथ संयोग सर्व
प्रसिद्ध है । अतः उसे प्रदेशभेदरहित नहीं माना जासकता है । अतएव वह प्रदेशभेदकी
अपेक्षासे अनेक है और इसलिये उसके साथ अनैकान्तिक नहीं है ।

§ १६८. दूसरी बात यह है कि सत्ता स्वतन्त्र पदार्थ सिद्ध नहीं होती,
क्योंकि वह पदार्थका धर्म प्रतीत होती है, जैसे असत्ता । प्रकट है कि जिस प्रकार
असत्ता 'घटकी असत्ता', 'पटकी असत्ता' इस तरह पदार्थका धर्म प्रतीत होती है और
इसलिये वह स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है उसी प्रकार सत्ता भी 'घटकी सत्ता', 'पटकी सत्ता'
इस तरह पदार्थका धर्मरूपसे उपलब्ध होती है और इसलिये वह भी स्वतन्त्र पदार्थ

वामावात् । सर्वत्र घटः सन् पटः सन् इति प्रत्ययस्याविशेषादेकं सत्त्वं पदार्थवर्तमानत्वेऽपीति चेत्, तर्हि सर्वत्रासदिति प्रत्ययस्याविशेषाज्जावपरतन्त्रत्वेऽप्येकमसत्त्वमभ्युपगम्यताम् । प्रागसत् परचाद-
सदितरे^१ तरदसदित्यन्ता^२ सदिति प्रत्ययविशेषात् प्रागसत्त्वपरचादसत्त्वितरेतरासत्त्वात्यन्तासत्त्वभेद-
सिद्धेर्नैकमसत्त्वमिति चेत्, नन्वेवं विनाशात्पूर्वं सत्त्वं प्राक्सत्त्वं^३ स्वरूपज्ञानादुत्तरं सत्त्वं परचा-
सत्त्वं^४ समानजातीययोः केनचिद्भूषेयेतरत्वेतरत्र^५ सत्त्वमितरेतरसत्त्वं काश्चनयेऽप्यनाद्यनन्तस्य
सत्त्वमत्यन्तसत्त्वमिति सत्त्वभेदः किं नानुमन्यते, सत्त्वप्रत्ययस्यापि प्राज्ञाद्यादित्या^६ विशेषसिद्धे-
र्बाधकभावात् । यथा चासत्त्वस्य सर्वयैकत्वे कचित्कार्यस्योत्पत्तौ^७ प्रागभावविनाशे सर्वत्राभाव-
विनाशप्रसङ्गात् न किञ्चित्प्रागसदिति सर्वकार्यमनादि स्यात्, न किञ्चित्परचादसदिति तदनन्तं
स्यात्, न क्वचित्किञ्चिदसदिति सर्वं सर्वात्मकं स्यात्, न क्वचित्किञ्चि^८ दत्यन्तमसदिति सर्वं सर्वत्र

नहीं है । दोनोंमें कुछ भी विशेषता नहीं है । अतः असत्ताकी तरह सत्ताके भी पदार्थका
धर्म ही मानना चाहिये, स्वतन्त्र पदार्थ नहीं ।

वैशेषिक—‘घट सत् है’, पट सत् है, इस प्रकारका सब जगह एक-सा प्रत्यय होता
है । अतः सत्ता पदार्थका धर्म होनेपर भी एक है—अनेक नहीं ?

जैन—तो ‘असत्’ इस प्रकारका सब जगह एक-सा प्रत्यय होता है । अतः
असत्ताको भी भावपरतन्त्र होनेपर भी एक मानिये—उसे भी अनेक मत मानिये ।

वैशेषिक—पूर्व असत्, पश्चात् असत्, परस्पर असत् और अत्यन्त असत्,
इस प्रकारके प्रत्ययविशेष होनेसे प्राक् असत्ता, पश्चात् असत्ता, इतरेतर असत्ता
और अत्यन्त असत्ता अर्थात् प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ता-
भाव) ये चार असत्ताके भेद प्रसिद्ध होते हैं । अतः असत्ता एक नहीं है—अनेक है ?

जैन—इस तरह तो सत्ताके भी अनेक भेद हो सकते हैं, विनाशके पहलेकी
सत्ता पूर्व सत्ता, स्वरूपलाभ (उत्पत्ति) के बादकी सत्ता पश्चात् सत्ता, एक जातीय
दो पदार्थोंमें किसी रूपसे एककी दूसरेमें सत्ता इतरेतर सत्ता, और तीनों कालोंमें भी
वर्तमान अनादि अनन्त सत्ता अत्यन्त सत्ता, इस प्रकार सत्ताके भी भेद क्यों नहीं माने
जासकते हैं ? असत्ताके प्रत्ययविशेषोंकी तरह सत्ताके भी प्राकालिक सत्ता, पश्चा-
त्कालिक सत्ता आदिरूपसे प्रत्ययविशेष होते हैं और उनमें कोई बाधा नहीं है । और
जिस प्रकार असत्ताको सर्वथा एक होनेमें यह बाधा कही जासकती है कि कहीं कार्यके
उत्पन्न होनेपर प्रागभावके विनाश हो जानेसे सब जगह अभावके विनाशका प्रसङ्ग
आयेगा और उस हालतमें न कोई प्राक् असत् (प्रागभावयुक्त) रहेगा और इसलिये
सब कार्य अनादि हो जायेंगे तथा न कोई पश्चात् असत् (प्रध्वंसाभावयुक्त) रहेगा
और इसलिये सब कार्य अनन्त-अन्तरहित (नाशहीन) हो जायेंगे, एवं न कोई
किसीमें असत् रहेगा और इसलिये सब सबरूप हो जायेंगे, और न किसीमें कोई
अत्यन्त असत् (अत्यन्ताभावयुक्त) बनेगा और इसलिये सब, सब जगह और सब

१ मु‘रत्रेतरद’ । २ मु‘न्तमस’ । ३ द प्रती ‘प्राक्सत्त्वं’ नास्ति । ४ द प्रती ‘पश्चात्सत्त्वं’ नास्ति । ५ मु
‘इतरेतरत्र’ । ६ मु ‘तया विशेष’ । ७ ‘कार्योत्पत्तौ’ । ८ स मु प प्रतिषु ‘किञ्चित्’ पाठो नास्ति ।

सर्वदा प्रसज्येतेति बाधकं तथा सत्त्वैकत्वेऽपि^१ समानमुपलभामहे । कस्यचित्प्रध्वंसे सत्त्वाभावः सर्वत्र सत्त्वाभावप्रसङ्गाच्च किञ्चित्कुतरिचित्वात् सत् पश्चात्सद्वा स्यात्^२ । नाऽपीतरत्रेतरत्सत्त्वात् अत्यन्तसद्देति सर्वशून्यतापत्तिदुःशान्त्या परिहर्तुं^३ । तां परिजिहीर्षता सत्त्वस्य भेदोऽभ्युपगम्य इति नैका सत्ता सर्वथा सिद्ध्येत्, असत्तावत्, तदनन्तपर्यायतोपपत्तेः ।

§ १६१. स्यान्मतिरेवा ते—कस्यचित्कार्यस्य प्रध्वंसेऽपि न सत्तायाः प्रध्वंसः, तस्या नित्यत्वात् । पदार्थान्तरेषु सत्त्वस्य भेदोत्पात्ताकाङ्क्षादिविशेषणभेदेऽप्यभिहितत्वात् सर्वथा शून्यतां परिहरतोऽपि सत्ताऽनन्तपर्यायताऽनुपपत्तिरिति, साऽपि न साधीयसी, कस्यचित्कार्यस्योत्पादेऽपि प्रागभावस्याभावानुपपत्तिप्रसङ्गात्, तस्य नित्यत्वात्, पदार्थान्तराद्यामुत्पत्तेः पूर्वं प्रागभावस्य स्वप्रत्ययभेदोः सत्तावसिद्धेः । समुत्पन्नैककार्यविशेषणतया विनाशव्यवहारेऽपि प्रागभावस्यावि-

कालमें प्रसक्त होंगे । इस प्रकार असत्ताको सर्वथा एक माननेपर यह बड़ी भारी बाधा आती है उसी प्रकार सत्ताको भी एक माननेमें भी वह उपस्थित की जासकती है और इस तरह दोनों ही जगह हम समानता पाते हैं । मान लीजिये कि एक जगह किसीका नाश हुआ तो वहाँ सत्ताके न रहनेसे सब जगह सत्ताके अभावका प्रसङ्ग आवेगा और उस दशामें न कोई किसीसे प्राक् सत् होगा, न पश्चात् सत् होगा और न इतरेतर सत् होगा तथा न अत्यन्त सत् होगा और इस तरह सर्वशून्यताकी प्राप्ति होती है, जिसका परिहार अत्यन्त कठिन हो जायगा । अतः यदि आप सर्वशून्यताका परिहार करना चाहते हैं तो सत्ताको अनेक मानना चाहिये । अतएव सत्ता सर्वथा एक सिद्ध नहीं होती है, जैसे असत्ता, क्योंकि उसके अनन्त भेद (पर्यायें) प्रमाणसे प्रतिपन्न होते हैं ।

§ १६६. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि किसी कार्यके नाश हो जानेपर भी सत्ताका नाश नहीं होता, क्योंकि वह नित्य है । जो नित्य होता है वह कदापि नाश नहीं होता । अतः दूसरे पदार्थोंमें सत्ताका ज्ञान होनेसे प्राक् कालिकी, पश्चात्कालिकी इत्यादि विशेषणभेद होनेपर भी सत्ता एक है—भेदवाली नहीं है और इसलिये सर्वशून्यताका परिहार हो जाता है और सत्तामें उपर्युक्त अनन्त भेदोंका प्रसङ्ग भी नहीं आता । तात्पर्य यह कि सत्ताके विशेषणभूत घटपटादि पदार्थोंके नाश हो जानेपर भी सत्ताका न तो नाश होता है और न उसमें अनेकता ही आती है । उक्त विशेषणोंमें ही विनाश, उत्पाद और अनेकतादि होते हैं । अतः सत्ता सर्वथा एक है—अनेक नहीं ?

जैन—आपका यह अभिप्राय भी साधु नहीं है, क्योंकि किसी कार्यके उत्पन्न हो जानेपर भी प्रागभावका अभाव नहीं हो सकता, कारण, वह नित्य है, और नित्य इसलिये है कि अन्य दूसरे पदार्थोंकी उत्पत्तिके पहले उनके प्रागभावका ज्ञान करानेवाले प्रागभाव विद्यमान रहते हैं । अतः उत्पन्न एक कार्यरूपविशेषणकी अपेक्षासे

१. मु. स 'बाधकमपि तथा सत्त्वैकत्वे', व 'बाधकमपि सत्त्वैकत्वे' । मूले उंशोधितः पाठो निश्चितः । २. मु. स 'स्यात्' नास्ति ।

नाशिनो नाशानुत्पन्नकार्यविषया विशेषणभेदेऽपि भेदासम्भवादेकत्वाविरोधात् । न ह्युत्पत्तेः पूर्वं घटस्य प्रागभावः पटस्य प्रागभाव इत्यादिविशेषणभेदेऽप्यभावो भिद्यते घटस्य सत्ता पटस्य सत्तेत्यादिविशेषणभेदेऽपि सत्तावत् ।

§ १००. ननु प्रागभावस्य नित्यत्वे कार्योत्पत्तिर्न स्यात्, तस्य तत्प्रतिबन्धकत्वात् । तदप्रतिबन्धकत्वे प्रागपि कार्योत्पत्तेः^१ कार्यस्यानादित्वप्रसङ्ग इति चेत्, तर्हि सत्ताया नित्यत्वे कार्यस्य प्रध्वंसो न स्यात्, तस्यास्तत्प्रतिबन्धकत्वात् । तदप्रतिबन्धकत्वे प्रध्वंसात्प्रागपि प्रध्वंसप्रसङ्गात् कार्यस्य स्थितिरेव न स्यात् । कार्यसत्ता हि प्रध्वंसात्प्राक् प्रध्वंसस्य प्रतिघातिकेति कार्यस्य स्थितिः सिद्ध्येत्, नान्यथा ।

§ १०१. यदि पुनर्बलवत्प्रध्वंसकारणसन्निपाते कार्यस्य सत्ता न प्रध्वंसं प्रतिबध्नाति, ततः पूर्वं तु बलवद्दिनाशकारणभावात् प्रध्वंसं^२ प्रतिबध्नात्येव ततो न प्रागपि प्रध्वंसप्रसङ्गः

प्रागभावमें विनाशका व्यवहार होनेपर भी अनेक अनुत्पन्न कार्योकी अपेक्षा अविनाशी प्रागभावमें विशेषणभेद होनेपर भी भेद नहीं हो सकता है और इसलिये उसके एकपनेका कोई विरोध नहीं है । स्पष्ट है कि उत्पत्तिके पूर्व घटका प्रागभाव, पटका प्रागभाव इत्यादि विशेषणभेद होनेपर भी अभाव (प्रागभाव) में कोई भेद नहीं होता । जैसे घटकी सत्ता, पटकी सत्ता इत्यादि विशेषणभेद होनेपर भी सत्तामें भेद नहीं होता । तान्पर्य यह कि सत्ताकी तरह प्रागभाव भी नित्य और एक कहा जा सकता है । हम कह सकते हैं कि प्रागभावके विशेषणभूत घटपटादि पदार्थोंके नाश होनेपर भी प्रागभावका न तो नाश होता है और न उसमें अनेकता ही आती है । उक्त विशेषणोंमें ही विनाश और अनेकतादि होते हैं । अतः प्रागभाव एक है ।

§ १००. वैशेषिक—यदि प्रागभाव नित्य हो तो कार्योकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि वह उसका प्रतिबन्धक (रोकनेवाला) है । और यदि उसे कार्योत्पत्तिका प्रतिबन्धक न माना जाय तो कार्योत्पत्तिके पूर्व भी कार्य अनादि हो जायगा ?

जैन—यह दोष तो सत्ताको नित्य माननेमें भी लागू हो सकता है । हम कह सकते हैं कि सत्ता भी यदि नित्य हो तो कार्यका नाश नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह उसकी प्रतिबन्धक है । और अगर वह प्रतिबन्धक न हो तो कार्यनाशके पहले भी नाशका प्रसङ्ग आवेगा और उस दशामें कार्योकी स्थिति (अवस्थान) ही नहीं बन सकती है । स्पष्ट है कि कार्योकी सत्ता नाशके पहले नाशकी प्रतिबन्धक है और इस तरह कार्योकी स्थिति सिद्ध हो सकती है, अन्यथा नहीं ।

§ १०१. वैशेषिक—बात यह है कि नाशके बलवान् कारण मिलनेपर कार्योकी सत्ता नाशको नहीं रोकती है । लेकिन नाशके पहले तो नाशके बलवान् कारण न मिलनेसे वह नाशको रोकती ही है । अतः कार्यनाशके पहले भी कार्यनाशका प्रसङ्ग नहीं आसकता है ?

१ 'कार्योत्पत्तेः' इति द् प्रती नास्ति । २ द् प्रती 'प्रध्वंस' नास्ति ।

इति मतम्, तदा बलवदुत्पादकारणोपधानात्कार्यस्योत्पादं प्रागभावः सन्नपि न ^१निरुद्धि ^२कार्योत्पादात्पूर्वं तु तदुत्पादकारणाभावात् ^३निरुद्धि ततो न प्रागपि कार्योत्पत्तिर्येन कार्य-
स्यानादित्वप्रसङ्ग इति प्रागभावस्य सर्वदा सन्नाधो मन्वताम्, सन्नाधवत् । तथा चैक एव सर्वत्र
प्रागभावो ध्वनतिष्ठते । प्रध्वंसाभावश्च न प्रागभावाद्यर्थान्तरभूतः स्यात्, कार्यविनाशविशिष्टस्य
तस्यैव प्रध्वंसाभाव इत्यभिधानात् । तस्यैवेतरेतरव्यावृत्तिविशिष्टस्येतेतराभावाभिधानवत् ^४ ।

§ १७२. ननु च कार्यस्य विनाश एव प्रध्वंसाभावो न पुनस्ततोऽन्यो येन विनाशवि-
शिष्टः प्रध्वंसाभाव इत्यभिधीयते । नापीतरेतरव्यावृत्तिरितरेतराभावादन्या येन तथा विशिष्टस्ये-
तरेतराभावाभिधानमिति चेत्, तर्हीदानीं कार्यस्योत्पाद एव प्रागभावाभावः, ततोऽर्थान्तरस्य
तस्या^५सम्भवात्कथं तेन कार्यस्य प्रतिबन्धः सिद्ध्येत् ? कार्योत्पादात्प्रागभावाभावस्यार्थान्तरत्वे
प्रागेव कार्योत्पादः स्यात्, शरवद्भावाभावे शरवत्सन्नाधवत् । न ह्यन्यदैवाभावस्याभावोऽन्यदैव
भावस्य सन्नाधः इत्यभावाभावभाव^६सन्नाधयोः कालभेदो युक्तः, सर्वत्राभावोभावस्यैव भावसन्ना-

जैन—इस तरह तो हम भी कह सकते हैं कि उत्पत्तिके बलवान् कारण मिल जानेसे प्रागभाव भी कार्यकी उत्पत्तिको नहीं रोकता । हाँ, कार्योत्पत्तिके पूर्व तो उसकी उत्पत्तिके कारण न होनेसे वह उसको रोकता है, अतः कार्योत्पत्तिके पहले भी कार्योत्पत्तिका प्रसङ्ग नहीं आसकता है, जिससे कि कार्यमें अनादिपना प्राप्त होता । और इसलिये प्रागभावका सत्ताकी तरह सर्वदा सन्नाध मानिये । अतः सिद्ध है कि प्रागभाव सब जगह एक ही है । तथा प्रध्वंसाभाव प्रागभावसे भिन्न नहीं है, क्योंकि कार्यविनाशसे विशिष्ट प्रागभावका ही नाम प्रध्वंसाभाव है । इसी तरह इतरेतरव्यावृत्तिविशिष्ट प्रागभावका ही नाम इतरेतराभाव है ।

§ १७२. वैशेषिक—कार्यका विनाश ही प्रध्वंसाभाव है उससे अन्य कोई प्रध्वंसाभाव नहीं है, जिससे विनाशविशिष्ट प्रागभावको प्रध्वंसाभाव कहा जाय । और न इतरेतरव्यावृत्ति भी इतरेतराभावसे भिन्न है, जिससे इतरेतरव्यावृत्तिसे विशिष्ट प्रागभावको इनरेतराभाव कहा जाय । तात्पर्य यह कि प्रध्वंसाभाव और इतरेतराभाव प्रागभावसे भिन्न हैं और सर्वथा स्वतंत्र हैं—वे उसके विशेषण नहीं हैं ?

जैन—इस प्रकार तो यह कहना भी अयुक्त न होगा कि जो इस समय कार्यकी उत्पत्ति है वही प्रागभावाभाव है, उससे भिन्न प्रागभावाभाव नहीं है और तब प्रागभावसे कार्यका प्रतिबन्ध कैसे सिद्ध हो सकता है ? यदि कार्योत्पत्तिसे प्रागभावाभाव भिन्न हो तो कार्योत्पत्तिसे पहले भी कार्यकी उत्पत्ति हो जानी चाहिये, जैसे नित्य अभावाभावके होनेपर नित्य सन्नाध होता है । अन्य समयमें ही अभावाभाव है और अन्य समयमें ही भावसन्नाध है, इस तरह अभावाभाव और भावसन्नाधमें कालभेद मानना युक्त नहीं प्रतीत होता । सब जगह अभावाभावको ही भावसन्नाधरूप स्वी-

१, ३ मु प स 'निरुद्धि' । २ मु स 'कार्योत्पादनात्पूर्व' । ४ द 'भावाभिधानाभाव-
वत्' । ५ मु प 'र्थान्तरस्यासम्भवा' । स 'र्थान्तरस्य सद्भावा' । ६ मु 'भाव' इति नास्ति ।

प्रसिद्धेः भावाभावस्याभावप्रसिद्धिर्वा । तथा च कार्यसङ्गाव एव तदभावाभावः, कार्याभाव एव च तद्भावास्याभाव इत्यभावविनाशसङ्गावविनाशप्रसिद्धेः न भावाभावौ परस्परमतिशयोक्तेः^१ यतस्तयोरन्यतरस्यैकत्व-नित्यत्वे नानात्वानित्यत्वे वा व्यतिष्ठेते ।

§ १७३. तदनेनासत्त्वस्य नानात्वमनित्यत्वं च प्रतिजानता सत्त्वस्यापि तत्प्रतिज्ञातव्यमिति कथञ्चित्सत्ता एका, सदिति प्रत्ययाविशेषात् । कथञ्चिदनेका प्राक्सदित्वादिसत्त्वत्वमेवात् । कथञ्चिद्विनाशा, सैवेयं सत्तेति प्रत्यभिज्ञानात् । कथञ्चिदनित्या, कालभेदात्, पूर्वसत्ता परचात्सत्तेति सत्त्वत्वमेवात् सकलबाधकभावादनुमन्तव्या, तत्प्रतिपक्षभूताऽसत्तावत् । ततः 'समवायिविशेषण-विशिष्टेद्देवप्रत्ययहेतुत्वासमवायः समवायिविशेषप्रतिनियमहेतुर्द्रव्यादिविशेषणविशिष्टसत्त्वत्व-हेतुत्वाद्द्रव्यादिविशेषप्रतिनियमहेतुसत्तावत्' इति विषम उपन्यासः, सत्ताया नानात्वसाधनात् । तद्वत्समवायस्य नानात्वप्रसिद्धेः ।

[समवायस्यापि सत्तावदेकत्वानेकत्वं नित्यत्वानित्यत्वं च प्रदर्शयति]

§ १७४. सोऽपि हि कथञ्चिदेक एव इहेवप्रत्ययाविशेषात् । कथञ्चिदनेक एव नानासम-

कार किया गया है और सिद्ध किया गया है, जैसे भावाभावको अभाव सिद्ध किया है। अत एव कार्यका सङ्गाव ही कार्याभावाभाव है और कार्यका अभाव ही कार्य-सङ्गावाभाव है, इस तरह अभावनाशकी तरह भावका भी नाश सिद्ध होता है और इसलिये भाव (सत्ता) और अभाव (असत्ता) में परस्परमें कुछ भी विशेषता नहीं है, जिससे उनमेंसे भाव (सत्ता) को ही एक और नित्य और अभाव (असत्ता) को नाना तथा अनित्य व्यवस्थित किया जाय ।

§ १७३. अतः यदि असत्ताको अनेक और अनित्य मानते हैं तो सत्ताको भी अनेक और अनित्य मानना चाहिये । और इसलिये हम सिद्ध करेंगे कि सत्ता कथञ्चित् एक है, क्योंकि 'सत्' इस प्रकारका सामान्यप्रत्यय होता है । तथा वह कथञ्चित् अनेक है, क्योंकि 'प्राक् सत्' इत्यादि विशेषप्रत्यय होते हैं । कथञ्चित् वह नित्य है, क्योंकि 'वही यह सत्ता है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है । कथञ्चित् वह अनित्य है, क्योंकि कालभेद उपलब्ध होता है । पूर्वकालिकी सत्ता, परचात्कालिकी सत्ता, इस प्रकार कालको लेकर विशेष सत्त्वप्रत्यय होते हैं और ये प्रत्यय बाधरहित हैं । इसलिये सत्ता कथञ्चित् अनित्य भी है, जैसे असत्ता ।

अतः पहले जो यह कहा था कि 'समवाय समवायिविशेषके प्रतिनियमका कारण है, क्योंकि वह समवायिविशेषणसे विशिष्ट 'इहेद' (इसमें यह) इस ज्ञानका जनक है, जैसे द्रव्यादिविशेषणसे विशिष्ट सत्ताज्ञानमें कारण होनेसे द्रव्यादिविशेषका प्रतिनियम करानेवाली सत्ता ।' सो यहाँ सत्ताका दृष्टान्त विषम है अर्थात् वादी और प्रतिवादी दोनोंको मान्य न होनेसे प्रकृतमें उपयोगी नहीं है, क्योंकि सत्ता उपर्युक्त प्रकारसे नाना सिद्ध होती है—एक नहीं और इसलिये सत्ताकी तरह समवाय नाना प्रसिद्ध होता है ।

§ १७४. हम प्रतिपादन करेंगे कि समवाय भी कथञ्चित् एक ही है, क्योंकि 'इसमें

वाचिषिष्टिहेतुप्रत्ययमेवात् । कथञ्चिन् नित्य एव, प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् । कथञ्चिदनित्य एव, कालमेवेन प्रतीयमानत्वात् । न चैकत्राधिकरण्ये परस्परमेकत्वानेकत्वे नित्यत्वानित्यत्वे वा विरुद्धे, सङ्ख्यवाचकहितत्वे सत्युपलब्धमानत्वात्, कथञ्चित्सात्त्विकत्वे ।

[सत्त्वासत्त्वयोरेकत्र वस्तुनि युगपद्विरोधमाशङ्क्य तत्परिहारप्रदर्शनम्]

§ १७५. यदप्यभ्यधाति—सत्त्वासत्त्वे नैकत्र वस्तुनि सङ्कृतसम्भवतः, तयोर्विधिप्रतिषेधरूपत्वात् । ययोर्विधिप्रतिषेधरूपत्वं ते नैकत्र वस्तुनि सङ्कृतसम्भवतः, यथा शीतत्वाशीतत्वे । विधिप्रतिषेधरूपे च सत्त्वासत्त्वे । तस्माच्चैकत्र वस्तुनि सङ्कृतसम्भवत इति; तदप्यनुपपन्नम्; वस्तुन्येकत्राभिधेयत्वानभिधेयत्वान्यां सङ्कृतसम्भवद्व्यां व्यभिचारात् । कस्यचित्त्वाभिधायकामिधानापेक्षयाऽभिधेयत्वमन्याभिधायकामिधानापेक्षया चानभिधेयत्वं सङ्कृतपक्षम्यमानमवाधितमेकत्राभिधेयत्वा-नभिधेयत्वयोः सङ्कृतसम्भवं साधयतीत्यभ्यनुज्ञाने स्वरूपाद्यपेक्षया सर्वं पररूपाद्यपेक्षया चासत्त्वं निर्वाचनमभ्युपगम्यमानमेकत्र वस्तुनि सत्त्वासत्त्वयोः सङ्कृतसम्भवं किं न साधयेत् ? विधिप्रतिषेध-रूपत्वाविशेषात्कथञ्चिदुपलब्धमानयोर्विरोधानवकारात् । येनैव स्वरूपेण सर्वं तेनैवासत्त्वमिति सर्वथाऽपितयोरेव सत्त्वासत्त्वयोर्युगपदेकत्र विरोधसिद्धेः ।

यह' इस प्रकारका समान प्रत्यय होता है । कथंचित् वह अनेक ही है, क्योंकि नाना सम-वायिविशेषणोंसे विशिष्ट 'इहेदं' प्रत्ययावरोध होते हैं । कथंचित् वह नित्य ही है, क्योंकि 'वही यह है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है । कथंचित् अनित्य ही है, क्योंकि विभिन्न कालोंमें वह प्रतीत होता है । और यह नहीं कि एक जगह एकपना और अनेक-पना तथा नित्यपना और अनित्यपना परस्पर विरोधी हों, क्योंकि बिना किसी बाधकके वे एक जगह उपलब्ध होते हैं, जैसे कथंचित् अस्तित्व और कथंचित् नास्तित्व ।

§ १७५. वैशेषिक—एक वस्तुमें एक-साथ अस्तित्व और नास्तित्व सम्भव नहीं हैं, क्योंकि वे विधि और प्रतिषेधरूप हैं । जो विधि और प्रतिषेधरूप होते हैं वे एक जगह वस्तुमें एक-साथ नहीं रह सकते हैं, जैसे शीतता और उष्णता । और विधि-प्रतिषेध-रूप अस्तित्व और नास्तित्व हैं । इस कारण वे एक जगह वस्तुमें एक-साथ नहीं रह सकते हैं ?

जैन—आपका यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि एक जगह एक-साथ रहनेवाले अभिधेयपने और अनभिधेयपनेके साथ आपका हेतु व्यभिचारी है । किसी एक वस्तुके अपने अभिधायक शब्दकी अपेक्षा अभिधेयपना और अन्य वस्तुके अभिधायक शब्दकी अपेक्षा अनभिधेयपना दोनों एक-साथ स्पष्टतया पाये जाते हैं और इसलिये वह एक जगह अभिधेयपने और अनभिधेयपनेकी एक-साथ सम्भवताको साधता है, इस तरह जब यह स्वीकार किया जाता है तो स्वरूपादिककी अपेक्षासे अस्तित्व और पररूपादिककी अपेक्षासे नास्तित्व, जो कि निर्धाररूपसे अनुभवमें आरहे हैं, एक जगह वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्वकी एक-साथ सम्भवताको क्यों नहीं साधेंगे ? क्योंकि विधि-प्रतिषेधरूपपना समान है और इसलिये जिनकी एक जगह एक-साथ कथंचित् उपलब्धि होती है उनमें विरोध नहीं आता है । हाँ, यदि जिसरूपसे अस्तित्व माना जाता है उसीरूपसे नास्तित्व कहा जाता तो उन सर्वथा एकान्तरूप अस्ति-

§ १०१. कथञ्चित्सत्त्वासत्त्वबोरेकत्र वस्तुनि सकृत्प्रसिद्धौ च तद्वदेकत्वानेकत्वबोर्नित्य-
त्वानित्यत्वबोरेच सकृदेकत्र निर्यायाच्च किञ्चिद्विप्रतिषिद्धम् । समवायस्यापि तथाग्रहीतेरबाधित-
त्वात् । सर्वथैकत्वे महेश्वर एव ज्ञानस्य समवायाद्भूतिर्न पुनराकाशादिष्विति प्रतिनियमस्य
नियामकमपर्ययो निश्चयासम्भवात् । न आकाशादीनामचेतनता निवामिका, चेतनात्मगुणस्य
ज्ञानस्य चेतनात्मकेव महेश्वरे समवायोपपत्तेरचेतनद्रव्ये^१ गगनादौ तद्वयोगात्, ज्ञानस्य
तद्गुणत्वाभावादिति वक्तुं युक्तम्; शम्भोरपि स्वतोऽचेतनत्वप्रतिज्ञावात्साद्विभ्यस्तस्य वि-
शेषास्तिद्धेः^२ ।

§ १०२. स्यादाकृतम्—नेश्वरः स्वतस्चेतनोऽचेतनो वा चेतना^३समवायात् चेतयिता
त्वादयस्तु न चेतनासमवायाच्चेतयितारः कदाचिद् । अतोऽस्ति तेभ्यस्तस्य विशेष इति; तद्व्य-
सद; स्वतो महेश्वरस्य स्वरूपावधारणादिस्वरूपतापत्तेः^४ । स्वयं तत्त्वात्मरूपत्वाच्च स्वरूप-

त्व-नास्तित्वधर्मोके ही एक-साथ एक-जगह रहनेमें विरोध होता है—कथंचित्में नहीं ।

§ १०६. इस प्रकार कथंचित् अस्तित्व और कथंचित् नास्तित्वकी एक जगह
वस्तुमें जब एक-साथ प्रसिद्धि हो जाती है तो वैसे ही एकपना और अनेकपनाकी तथा
नित्यपना और अनित्यपनाकी भी एक जगह वस्तुमें एक-साथ सिद्धि हो जाती है । अतः
उसमें कुछ भी विरोध नहीं है ।

समवाय भी एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदिरूप प्रतीत होता है और उस प्रती-
तिमें कोई बाधा नहीं है । यथार्थमें यदि समवाय एक हो तो 'महेश्वरमें ही ज्ञानकी
समवायसे वृत्ति है, आकाशादिकमें नहीं' इस व्यवस्थाका कोई नियामक न
दिखनेसे ज्ञानका महेश्वरमें निश्चय नहीं हो सकता है । और यह कहना युक्त नहीं कि
'आकाशादिक तो अचेतन हैं और ज्ञान चेतन-आत्माका गुण है, इसलिये वह
चेतनात्मक महेश्वरमें ही समवायसे रहता है, अचेतनद्रव्य आकाशादिकोंमें नहीं ।
कारण, ज्ञान उनका गुण नहीं है—महेश्वरका है । अतः आकाशादिनिष्ठ अचेतनता
उक्त व्यवस्थाकी नियामक है ।' क्योंकि वैशेषिकोंने महेश्वरको भी स्वतः अचेतन
स्वीकार किया है और इसलिये आकाशादिकसे महेश्वरके भेद सिद्ध नहीं होता ।
तात्पर्य यह उक्त व्यवस्थाकी नियामक आकाशादिककी अचेतनता नहीं हो सकती है,
क्योंकि वह अचेतनता महेश्वरके भी है—उसे भी वैशेषिकोंने स्वतः अचेतन
स्वीकार किया है—चेतनासमवायसे ही उसे चेतन माना है ।

§ १०७. वैशेषिक—हमारी मान्यता यह है कि महेश्वर स्वतः न चेतन है और न
अचेतन । किन्तु चेतनासमवायसे चेतन है, लेकिन आकाशादिक तो कभी भी चेतना-
समवायसे चेतन नहीं हैं । अतः आकाशादिकसे महेश्वरके भेद है ही ?

जैन—यह मान्यता भी आपकी सम्यक् नहीं है, क्योंकि महेश्वरका स्वतः कोई
स्वरूप निश्चित अवदा निर्धारित न होनेसे उसके स्वरूपहीनताकी प्राप्ति होती है ।

वैशेषिक—महेश्वर स्वतः आत्मारूप है, अतः उसके स्वरूपहानि प्राप्त नहीं होती ?

१ मु 'द्रव्यगगना' इति पाठः । २ द '॥६५॥' इति पाठः । ३ मु 'तन' । ४ द 'निरात्मतापत्तेः'

हानिरिति चेत्; न; आत्मनोऽप्यात्मत्वयोगादात्मत्वेन व्यवहारोपगमात् स्वतोऽनात्मत्वादात्मरूप-
स्याऽप्यसिद्धेः^१ ।

§ १७८. यदि पुनः स्वयं नाऽऽत्मा महेशो नाऽप्यनात्मा केवलमात्मत्वयोगादात्मेति
मतम्, तदा स्वतः किमसौ स्यात् ? द्रव्यमिति चेत्; न; द्रव्यत्वयोगाद्द्रव्यव्यवहारवचनात्^२,
स्वतो^३ द्रव्यस्वरूपेणापि महेश्वरस्याव्यवस्थितेः ।

§ १७९. यदि तु न स्वतोऽसौ द्रव्यं नाऽप्यद्रव्यं द्रव्यत्वयोगाद्द्रव्यमिति प्रतिपाद्यते,
‘तदा स्वयं द्रव्यस्वरूपस्याप्यभावात्किंस्वरूपः शम्भुर्भवेदिति वक्तव्यम् ? सन्नेव स्वयमसाविति
चेत्; न; ‘सत्त्वयोगात्सन्निति व्यवहारसाधनात् स्वतः सद्रूपस्याप्रसिद्धेः । अथ न स्वतः सन्न चासन्
सत्त्वसमवायात् सन्नित्वमिधीयते, तदा व्यापातो दुरुत्तरः स्यात्^४, सत्त्वासत्त्वयोरन्योन्यव्य-
वच्छेदरूपयोरेकतरस्य प्रतिषेधेऽन्यतरस्य विधानप्रसङ्गादुभयप्रतिषेधस्यासम्भवात् । कथमेवं

जैन—नहीं, आपके यहाँ आत्माको भी आत्मत्वके सम्बन्धसे आत्मा स्वीकार
किया है, स्वतः आत्मा नहीं है । अतएव महेश्वरका आत्मारूप भी सिद्ध नहीं होता ।

§ १७८. वैशेषिक—जात यह है कि महेश्वर स्वयं न आत्मा है और न अनात्मा ।
केवल आत्मत्वके सम्बन्धसे आत्मा है ?

जैन—तो आप बतलायें कि वह स्वयं क्या है ? अर्थात् स्वतः उसका क्या
स्वरूप है ?

वैशेषिक—स्वयं वह द्रव्य है, अर्थात् स्वतः उसका द्रव्य स्वरूप है ?

जैन—नहीं, आपके शास्त्रोंमें द्रव्यत्वके योगसे ‘द्रव्य’ व्यवहार बतलाया गया
है । अतः महेश्वरका स्वतः द्रव्यस्वरूप भी व्यवस्थित नहीं होता ।

§ १७९. वैशेषिक—हमारा कहना यह है कि महेश्वर स्वतः न द्रव्य है और न
अद्रव्य है, किन्तु द्रव्यत्वके योगसे द्रव्य है ?

जैन—जब महेश्वर स्वयं द्रव्यस्वरूप भी नहीं है तो आपको यह स्पष्टतया बत-
लाना चाहिये कि महेश्वरका स्वतः क्या स्वरूप है ?

वैशेषिक—वह स्वयं सत् ही है अर्थात् उसका स्वतः सत् स्वरूप है ?

जैन—नहीं, सत्ताके सम्बन्धसे आपके यहाँ ‘सत्’ व्यवहार सिद्ध किया गया
है । इसलिये महेश्वर स्वतः सत्स्वरूप भी सिद्ध नहीं होता ।

वैशेषिक—हमारा वक्तव्य यह है कि महेश्वर स्वतः न सत् है और न असत् है
किन्तु सत्ताके समवायसे सत् है ?

जैन—इसप्रकारका कथन करनेसे तो वह महान् विरोध आता है, जिसका वारण
करना आपके लिये कठिन होजायगा; क्योंकि सत्ता और असत्ता परस्पर व्यवच्छेदरूप
हैं और इसलिये उनमेंसे किसी एकका निषेध करनेपर दूसरेका विधान अवश्य मानना
पड़ेगा, दोनोंका प्रतिषेध असम्भव है । इसलिये यह कदापि नहीं कहा जासकता कि

१ द ‘॥६६॥’ इत्यधिकः पाठः । २ द ‘॥६७॥’ इति पाठः । ३ सु प स प्रतिषु ‘स्वतो’ पाठः ।
४ सु ‘तदा न स्वयं द्रव्यं स्वरूपः’ । ५ द ‘॥६८॥’ इत्यधिकः पाठः । ६ द ‘॥६९॥’ इत्यधिकः पाठः ।

सर्वथासत्त्वासत्त्वयोः स्याद्वादिभिः प्रतिषेधे तेषां व्याघातो न भवेदिति चेत्, न; तैः कथञ्चित्सत्त्वासत्त्वयोर्विधानात् । सर्वथासत्त्वासत्त्वे हि कथञ्चित्सत्त्वासत्त्वव्यवच्छेदेनाभ्युपगम्येते । सर्वथासत्त्वस्य कथञ्चित्सत्त्वस्य व्यवच्छेदेन व्यवस्थानात् । असत्त्वस्य च कथञ्चित्सत्त्वव्यवच्छेदेनेति सर्वथासत्त्वस्य प्रतिषेधे कथञ्चित्सत्त्वस्य विधानात् । सर्वथा चासत्त्वस्य निषेधे कथञ्चिद् 'सत्त्वस्य विधिः, इति कथं सर्वथासत्त्वासत्त्वप्रतिषेधे स्याद्वादिनां व्याघातो दुरुत्तरः स्यात् ? सर्वथैकान्तवादिनामेव तस्य दुरुत्तरत्वात् ।

§ १८०. एतेन द्रव्यत्वाद्द्रव्यत्वयोरालम्बत्वात्तत्त्वयोरचेतनत्वाच्चेतनत्वयोरव्यवच्छेदरूपयोरुपगमप्रतिषेधे व्याघातो दुरुत्तरः प्रतिपादितः, तदङ्कतरप्रतिषेधेऽन्यतरस्य विधेरव्यवस्थाबाधुभयप्रतिषेधस्यासम्भवात्, कथञ्चित्सत्त्वासत्त्वयोर्वैशेषिकैरनभ्युपगमात् ।

महेश्वर स्वतः न सत् है और न असत् है, क्योंकि सत्का प्रतिषेध करनेपर असत्का विधान अवश्य होगा और असत्का प्रतिषेध करनेपर सत्का विधान होगा—दोनोंका प्रतिषेध कदापि सम्भव नहीं है ।

वैशेषिक—यदि ऐसा है तो फिर आप (जैन-स्याद्वादी) लोग जब सर्वथा सत्ता और असत्ताका प्रतिषेध करते हैं तब आपके यहाँ क्यों विरोध नहीं आवेगा ?

जैन—नहीं हम लोग कथंचित् सत्ता और कथंचित् असत्ताका विधान करते हैं । प्रगट है कि सर्वथा सत्ता और सर्वथा असत्ता कथंचित् सत्ता और कथंचित् असत्ताके व्यवच्छेदरूपसे स्वीकार की जाती हैं । सर्वथा सत्ता कथंचित् सत्ताके व्यवच्छेदरूपसे और सर्वथा असत्ता कथंचित् असत्ताके व्यवच्छेदरूपसे व्यवस्थापित होती हैं । इसलियं सर्वथा सत्ताका प्रतिषेध करनेपर कथंचित् सत्ताका विधान होता है और सर्वथा असत्ताका निषेध करनेपर कथंचित् असत्ताकी विधि होती है । इस तरह सर्वथा सत्ता और सर्वथा असत्ताका प्रतिषेध करनेपर हमलोगों (स्याद्वादियों—कथंचित्की मान्यताका स्वीकार करनेवालों) के अपरिहार्य अथवा दुष्परिहार्य विरोध कैसे आसकता है ? अर्थात् नहीं आसकता है, वह सर्वथा एकान्तवादियोंके ही दुष्परिहार्य है—उनके यहाँ ही उसका परिहार सर्वथा असम्भव है । हम अनेकान्तवादियोंके तो उक्त प्रकारसे उसका परिहार होजाता है । अतः सर्वथा सत्ता और असत्ताके प्रतिषेध करनेमें हमारा यहाँ विरोध नहीं आता ।

§ १८०. इस कथनसे द्रव्यपने और अद्रव्यपने, आत्मपने और अनात्मपने तथा चेतनपने और अचेतनपनेका, जो परस्पर व्यवच्छेदरूप हैं, प्रतिषेध करनेमें प्राप्ति दुष्परिहार्य विरोधका प्रतिपादन जानना चाहिये, क्योंकि उनमेंसे एकका प्रतिषेध करनेपर दूसरेका विधान अवश्य होगा, दोनोंका प्रतिषेध असम्भव है और वैशेषिकोंने कथंचित् सत्ता और कथंचित् असत्ता एवं कथंचित् द्रव्यत्व और कथंचित् अद्रव्यत्व आदि स्वीकार नहीं किया है ।

[स्वरूपेणासतः सतो वा महेश्वरस्य सत्त्वसमवायस्वीकारे दोषप्रदर्शनम्]

§ १८१. किञ्च, स्वरूपेणासति महेश्वरे सत्त्वसमवाये प्रतिज्ञायमाने साम्बुजे सत्त्व-समवायः परमार्थतः किञ्च भवेत् ? स्वरूपेणासत्त्वाविशेषात् । साम्बुजस्याभावात् तत्र सत्त्व-समवायः 'पारमार्थिके सद्गर्गे द्रव्यगुणकर्मलक्षणे सत्त्वसमवायसिद्धेर्महेश्वर एवात्मद्रव्यविशेषे मत्त्वसमवाय इति च स्वमनोरथमात्रम्, स्वरूपेणासतः कस्यचित्सद्गर्गत्वासिद्धेः । स्वरूपेण सति महेश्वरे सत्त्वसमवायोपगमे सामान्यादावपि सत्त्वसमवायप्रसङ्गः स्वरूपेण सत्त्वाविशेषात् । यद्यैव हि महेश्वरस्य स्वरूपतः सत्त्वं वृद्धवैशेषिकैरिष्यते तथा पृथिव्यादिद्रव्याणां रूपादिगुणानामुत्प्रेषणादिकर्मणां सामान्यविशेषसमवायानां च प्रागभावादीनामपीष्यत एव तथापि कचिदेव मत्त्वसमवायसिद्धौ नियमहेतुर्ब्रह्मणः । सत्सदिति ज्ञानमवाचितं नियमहेतुरिति चेत्; न; तस्य

§ १८२. दूसरे, आप स्वरूपतः असत् महेश्वरमें सत्ताका समवाय मानते हैं अथवा स्वरूपतः सत्में ? यदि स्वरूपतः असत् महेश्वरमें सत्ताका समवाय मानें तो आकाशकमलमें सत्ताका समवाय वास्तविक क्यों नहीं होजाय, क्योंकि स्वरूपसे असत् वह भी है और इसलिये स्वरूपसे असत्की अपेक्षा दोनों समान हैं—कोई विशेषता नहीं है ।

वैशेषिक—आकाशकमलका तो अभाव है, इसलिये उसमें सत्ताका समवाय नहीं होसकता । लेकिन पारमार्थिक द्रव्य, गुण और कर्मरूप सद्गर्गमें सत्ताका समवाय हो-सकता है और इस लिये आत्मद्रव्यविशेषरूप महेश्वरमें ही सत्ताका समवाय सिद्ध है ?

जैन—यह आपका मनोरथमात्र है—आपके अपने मनकी केवल कल्पना है, क्योंकि स्वरूपतः असत् कोई सद्गर्ग सिद्ध नहीं होसकता । तात्पर्य यह कि जब महेश्वरको स्वरूपतः असत् मान लिया तब वह सद्गर्ग सिद्ध नहीं होसकता और जब वह सद्गर्ग नहीं है—सर्वथा असत् है तो उसमें और आकाशकमलमें कोई भेद नहीं है । अतः स्वरूपसे असत् महेश्वरमें सत्ताका समवाय माननेपर आकाशकमलमें भी वह प्रसक्त होता है ।

वैशेषिक—हम स्वरूपतः असत् महेश्वरमें सत्ताका समवाय स्वीकार नहीं करते किन्तु स्वरूपसे सत् महेश्वरमें सत्ताका समवाय मानते हैं, अतः उक्त दोष नहीं है ?

जैन—इस तरह तो सामान्यादिकमें भी सत्ताके समवायका प्रसङ्ग आयेगा, क्योंकि स्वरूपसे सत् वे भी हैं । प्रगट है कि जिस प्रकार वृद्ध वैशेषिक महेश्वरको स्वरूपतः सत् स्वीकार करते हैं उसी प्रकार वे पृथिवी आदि द्रव्योंको, रूपादिक गुणोंको और उत्प्रेषणादि कर्मोंको तथा सामान्य, विशेष, समवायको एवं प्रागभावादिकोंको भी स्वरूपसे सत् स्वीकार करते हैं । फिर भी किन्हींमें ही सत्ताका समवाय सिद्ध किया जाय तो उसमें नियामक हेतु बतलाना चाहिये ।

वैशेषिक—'सत् सत्' इस प्रकारका निर्बाध ज्ञान नियामक हेतु है, इसलिये उप-र्युक्त दोष नहीं है ?

सामान्यादिष्वपि भावात् । यथैव हि द्रव्यं सत्, गुणः सत्, कर्म सविति ज्ञानमवाधितमुत्पद्यते तथा सामान्यमस्ति, विशेषोऽस्ति समवायोऽस्ति, प्रागभावादयः सन्तीति ज्ञानमप्यवाधितमेव । सामान्यादिप्रागभावादितत्वास्तित्वमन्यथा तद्वादिभिः कथमन्युपगम्येत ? तत्रास्तित्वधर्मसंज्ञाबाधस्तीति ज्ञानं न पुनः सत्तासम्बन्धात्, अनवस्थाप्रसङ्गात् । सामान्ये हि सामान्यान्तरपरिकल्पनायामनवस्था स्यात्परापरसामान्यकल्पनात् । विशेषेषु च सामान्योपगमे सामान्यज्ञानाद्विशेषानुपपन्नमाहुमयतद्विशेषस्मरणाच्च कस्यचिदवश्यमभाविनि संशये तद्व्यवच्छेदार्थं विशेषान्तरकल्पनानुपपन्नः । पुनस्तत्रापि सामान्यकल्पनेऽवश्यमभावी संशयः सति तस्मिंस्तद्व्यवच्छेदवत्य तद्विशेषान्तरकल्पनायामनवस्थाप्रसङ्गात्परापरविशेषसामान्यकल्पनस्यानिवृत्तेः । सुदूरमपि गत्वा विशेषेषु सामान्यान्युपगमे सिद्धाः सामान्यरहिता विशेषाः । समवाये च सामान्यस्यासम्भवः प्रसिद्ध एव, तस्यैकत्वात् । सम्भवे चानवस्थानुपपन्नात्, समवाये सामान्यस्य समवायान्तरकल्पनादिति न सामान्यादिषु सविति ज्ञानं सत्तानिबन्धनं बाध्यमानत्वात् । तथा प्रागभावादिविषयि सत्तासमवाये

जैन—नहीं, 'सत् सत्' इस प्रकारका निर्वाच ज्ञान तो सामान्यादिकोंमें भी होता है । स्पष्ट है कि जिसप्रकार 'द्रव्य सत्,' 'गुण सत्' 'कर्म सत्' इस प्रकारका अवाधित ज्ञान उत्पन्न होता है उसी प्रकार 'सामान्य है, विशेष है, समवाय है, प्रागभावादिक हैं' इस प्रकारका ज्ञान भी अवाधित ही उत्पन्न होता है । अन्यथा, आप लोग सामान्यादिक तथा प्रागभावादिक तत्त्वोंके अस्तित्वको कैसे स्वीकार कर सकेंगे ?

वैशेषिक—सामान्यादिक तथा प्रागभावादिकमें अस्तित्वधर्मके सद्भावासे 'सत्' का ज्ञान होता है, न कि सत्ताके समवायसे । क्योंकि उनमें सत्ताका समवाय माननेपर अनवस्था आती है । प्रसिद्ध है कि सामान्यमें अन्य दूसरे सामान्यकी कल्पना करनेपर अनवस्था नामक दोष प्राप्त होता है, क्योंकि दूसरे-तीसरे आदि सामान्योंकी कल्पना करनी पड़ती है और जिसका कहीं भी विग्रह नहीं है । तथा विशेषोंमें यदि सामान्य माना जाय तो सामान्यका ज्ञान होने, विशेषका ज्ञान न होने और दोनों वस्तुओंके विशेषोंका स्मरण होनेसे किसीको संशय अवश्य होगा और इसलिये उस संशयको दूर करनेके लिये दूसरे विशेषोंकी कल्पना करना पड़ेगी और फिर उनमें भी सामान्य स्वीकार करनेपर संशय अवश्य होगा और उसके होनेपर उसको दूर करनेके लिये पुनः अन्य विशेष मानना पड़ेगा और उस हालतमें अनवस्थाका प्रसंग आवेगा, क्योंकि अन्य, अन्य विशेष और सामान्यकी कल्पनाकी निवृत्ति नहीं होती । बहुत दूर जाकर भी यदि विशेषोंमें सामान्य न मानें तो प्रारम्भमें भी विशेषोंको सामान्यरहित ही मानना चाहिये । अतः सिद्ध हुआ कि विशेष सामान्यरहित हैं । और समवायमें सामान्यकी असम्भवता प्रसिद्ध ही है, क्योंकि वह एक है और अनेकमें रहनेवालेको सामान्य कहा है । और यदि समवायमें सामान्य सम्भव हो तो अनवस्था प्रसक्त होती है, क्योंकि समवायमें सामान्यके रहनेके लिये अन्य समवायोंकी कल्पना करना पड़ेगी । अतः सामान्यादिकोंमें 'सत्' का ज्ञान सत्ताके निमित्तसे नहीं होता, क्योंकि उसमें बाधाएँ आती हैं । इसी तरह प्रागभावादिकोंमें भी सत्ताका समवाय

I द्व 'सामान्यादिषु प्रागभावादेषु चास्तित्व' ।

प्रागभावादित्त्व^१विरोधान्न सत्तानिबन्धनमस्तीति ज्ञानम् । ततोऽस्तित्वधर्मविशेषणसामर्थ्यादेव तत्रास्तीति ज्ञानमन्युपगन्तव्यम्, अन्यथाऽस्तीति व्यवहारायोगात्, इति केचिद्वैशेषिकाः समम्यमंसत्^२ ।

§ १८२. तत्रच परे प्रतिवृण्वन्ति । सामान्यादिपूपचरितसत्त्वाभ्युपगमान्मुख्यसत्त्वे बाधक-सत्तावाच्च पारमार्थिकसत्त्वं सत्तासम्बन्धादिघाऽस्तित्वधर्मविशेषणवत्त्वादपि सम्भाव्यते सत्ताव्य-तिरेकेणास्तित्वधर्मग्राहकप्रमाणाभावात् । अन्यथाऽस्तित्वधर्मोऽप्यस्तीति प्रत्ययादस्तित्वान्तरपरि-कल्पनायामनवस्थानुपपन्नात् । तत्रोपचरितस्यास्तित्वस्य प्रतिज्ञाने सामान्यादिव्यपि तदुपचरितमस्तु मुख्ये बाधकसत्तावात्, सर्वत्रोपचारस्य मुख्ये^३ बाधकसत्तावादेवोपपत्तेः । प्रागभावादिव्यपि मुख्यास्तित्वे^४ बाधकोपपत्तेरुपचारत एवास्तित्वव्यवहारसिद्धेरिति । तेषां द्रव्यादिव्यपि सदिति ज्ञानं सत्तानिबन्धनं कुतः सिद्ध्येत् ? तस्यापि बाधकसत्तावात् । तेषां स्वरूपतोऽसत्त्वे सत्त्वे वा सत्तासम्बन्धानुपपत्तेः । स्वरूपेणासत्सु द्रव्यादिषु सत्तासम्बन्धेऽतिप्रसङ्गस्य बाधकस्य प्रतिपाद-

माननेपर प्रागभावादपिनेका विरोध आता है और इसलिये उनमें जो अस्तित्वका ज्ञान होता है वह सत्ताके निमित्तसे नहीं होता । इसलिये अस्तित्वधर्मरूप विशेषणके सामर्थ्यसे ही उनमें अस्तित्व (सत्) का ज्ञान मानना चाहिये, अन्यथा उनमें अस्तित्व-का व्यवहार नहीं बन सकता है ।

§ १८२. जैन—आपका यह समस्त प्रतिपादन युक्तिसङ्गत नहीं है, क्योंकि आपने जो यह कहा है कि 'सामान्यादिकोंमें उपचरित सत्ता मानी है, उनमें मुख्य सत्ता माननेमें बाधाएँ होनेसे उनमें पारमार्थिक सत्ता नहीं है' वह सत्तासम्बन्धकी तरह अस्तित्वधर्मरूप विशेषणके सामर्थ्यसे भी सम्भव है । कारण, सत्तासे अतिरिक्त अस्तित्वधर्मका ग्राहक प्रमाण नहीं है । तात्पर्य यह कि ऊपर जो सत्तासम्बन्धको लेकर कथन किया गया है वह अस्तित्वधर्मको लेकर भी किया जा सकता है, क्योंकि सत्तासम्बन्ध और अस्तित्वधर्म दोनों एक हैं । अतः उनमें आप भेद नहीं डाल सकते हैं । अन्यथा, अस्तित्वधर्ममें भी 'सत्' का ज्ञान होनेसे दूसरे आदि अस्तित्वोंकी कल्पना होनेपर अनवस्थाका प्रसङ्ग आवेगा ।

यदि कहा जाय कि अस्तित्वधर्ममें उपचरित अस्तित्व है तो सामान्यादिकोंमें भी उपचरित अस्तित्व मानिये, क्योंकि वहाँ मुख्य अस्तित्वके माननेमें बाधाएँ हैं, सब जगह मुख्यमें बाधा होनेसे ही उपचार उपपन्न होता है । इसी तरह प्रागभावादिकोंमें भी मुख्य अस्तित्वके स्वीकार करनेमें बाधक उपस्थित किये जा सकते हैं और इसलिये उनमें भी उपचारसे ही अस्तित्वका व्यवहार प्रसिद्ध होता है । दूसरे, द्रव्यादिकोंमें भी 'सत्' इसप्रकारका ज्ञान सत्तानिमित्तक आप कैसे सिद्ध कर सकेंगे ? क्योंकि उसमें भी बाधक मौजूद हैं । बतलाइये, स्वरूपसे असत् द्रव्यादिकोंके सत्ताका सम्बन्ध मानते हैं अथवा, स्वरूपसे सत् द्रव्यादिकोंके ? दोनों ही प्रकारसे उनके सत्ताका सम्बन्ध नहीं बनता है । यदि स्वरूपसे असत् द्रव्यादिकोंमें सत्ताका सम्बन्ध स्वीकार

१ द 'वादिविरोधा' । २ स 'सम्यसंसत्तः', द 'सम्यसन्त' । ३ मु द 'मुख्यबाधक' । ४ मु 'स्तित्वबाधक' ।

नात् । स्वरूपतः सत्तु सत्तासम्बन्धेऽनवस्थानस्य^१ बाधकस्योपनिपातात्, ^२सत्तासम्बन्धोऽपि संरच पुनः सत्तासम्बन्धत्वपरिकल्पनप्रसङ्गात् । तस्य वैयर्थ्यादकल्पने स्वरूपतः सत्त्वपि तत् एव सत्तासम्बन्धपरिकल्पनं मा भूत् । स्वरूपतः सत्तादसाधारण्यात्सत्सदिति अनुवृत्तिप्रत्ययस्यानुपपत्ते-
द्रव्यादिषु तद्विबन्धनस्य साधारण्यसत्तासम्बन्धस्य परिकल्पनं न व्यर्थमिति चेत्, न, स्वरूपसत्तादेश-
मदृशात्सदसदिति^३ प्रत्ययस्योपपत्तेः सदृशोत्तरपरिणामसामर्थ्यादेव द्रव्यादीनां साधारण्यासाधारण्य-
सत्त्वनिबन्धनस्य सत्प्रत्ययस्य घटनात् । सर्वथाऽर्थान्तरभूतसत्तासम्बन्धसामर्थ्यात्सदिति प्रत्ययस्य साधारण्यस्यायोगात् । सत्तावान् द्रव्यम्, सत्तावान् गुणः, सत्तावान् कर्म, इति सत्तासम्बन्धनिबन्धनस्य^४
प्रत्ययस्य प्रसङ्गात् । न पुनः सत्द्रव्यम्, सत् गुणः, सत्कर्मैति प्रत्ययः स्यात् । न हि घण्टा-
सम्बन्धाद् गवि घण्टेति ज्ञानमनुभूयते, घण्टावाञ्छिति ज्ञानस्य तत्र प्रतीतेः^५ । यद्विसम्बन्धात्पुरुषो
यद्विरिति प्रत्ययदर्शनात् सत्तासम्बन्धाद् द्रव्यादिषु सत्तेति प्रत्ययः स्यात्, भेदेऽभेदोपचाराच्च
पुनः सदिति प्रत्ययः । तथा चोपचाराद्द्रव्यादीनां सत्ताव्यपदेशो न पुनः परमार्थतः सिद्ध्येत् ।

किया जाय तो अतिप्रसङ्ग बाधक पहले कह आये हैं । अर्थात् अकाराकमलके भी सत्ताका सम्बन्ध प्रसक्त होगा, क्योंकि असत्की अपेक्षा दोनों समान हैं—कोई विशेषता नहीं है । और अगर स्वरूपसे सत्तोंमें सत्ताका सम्बन्ध हो तो अनवस्था बाधा आती है, क्योंकि सत्तासम्बन्ध भी सत् है और इसलिये पुनः सत्तासम्बन्धकी कल्पनाका प्रसंग आवेगा ।

अगर कहें कि सत्तासम्बन्धमें पुनः सत्तासम्बन्ध नहीं माना जाता, क्योंकि वह व्यर्थ है तो स्वरूपसे सत्तोंमें भी सत्ताका सम्बन्ध मत मानिये, क्योंकि उनमें भी वह व्यर्थ है । यदि यह माना जाय कि स्वरूपसे सत्त्व असाधारण है, इसलिये उससे 'सत् सत्' इस प्रकारका अनुगत प्रत्यय नहीं बन सकता है । अतः द्रव्यादिकोंमें अनुगत प्रत्ययका कारणभूत साधारण सत्ताके सम्बन्धकी कल्पना व्यर्थ नहीं है, तो यह मान्यता भी ठीक नहीं है, क्योंकि सादृश्यात्मक स्वरूपसत्त्वसे ही 'सत् सत्' इस प्रकारका प्रत्यय बन जाता है । सदृश और विसदृश परिणामोंके सामर्थ्यसे ही द्रव्यादिकोंके साधारण और असाधारण सत्तानिमित्तक सत्प्रत्यय प्रतीत होता है, सर्वथा भिन्नभूत सत्तासम्बन्धके बलसे 'सत्' इस प्रकारका सामान्यप्रत्यय कदापि नहीं बन सकता है । अन्यथा 'सत्तावान् द्रव्य', 'सत्तावान् गुण' और 'सत्तावान् कर्म' इस प्रकारका सत्तासम्बन्धनिमित्तक प्रत्यय प्रसक्त होगा, न कि 'सत् द्रव्य', 'सत् गुण' और 'सत् कर्म' इस तरहका प्रत्यय होगा । प्रकट है कि घण्टाके सम्बन्धसे गायमें 'घण्टा' ऐसा ज्ञान नहीं होता, किन्तु 'घण्टावान्' ऐसा ज्ञान होता है । यदि कहें कि यष्टिके सम्बन्धसे 'पुरुष यष्टि है' ऐसा प्रत्यय देखा जाता है, अतः उक्त दोष नहीं है, तो सत्ताके सम्बन्धसे द्रव्यादिकोंमें 'सत्ता' ऐसा ज्ञान होना चाहिये, न कि 'सत्' ऐसा ज्ञान होना चाहिये, क्योंकि भेदमें अभेदका उपचार मान लिया गया है । ऐसी दशामें द्रव्यादिकोंके सत्ताका व्यपदेश उपचारसे सिद्ध होगा, परमार्थतः नहीं ।

१ स मु 'अनवस्था तस्य' । २ मु स 'सत्तासम्बन्धेनापि सत्तु सत्त्वं पुनः सत्तासम्बन्ध-परिकल्पनप्रसङ्गात्' पाठः । ३ मु स 'सदिति' । ४ मु स 'सत्तासम्बन्धस्य' । ५ द् 'प्रतिपत्तिः' ।

§ १८३. स्यान्मतम्—सत्तासामान्यवाचकस्य सत्ताशब्दस्यैव सत्त्वशब्दस्यापि सत्तावा^१त्स-
त्सम्बन्धात्समिध द्रव्यगुणकर्मणीति व्यपदिश्यन्ते, भावस्य भाववदभिवाचिनापि शब्देनाभिधान-
प्रसिद्धेः। विषाखो ककुद्भान् प्रान्तेषाकविरिति गोत्रे द्विक्रमित्वाविषय विषाययादिवाचिना शब्देन
विषाखित्वादेर्भावस्याभिधानात्, इति; तदप्यनुपपन्नम्;^२ तद्योपचारादेव सत्प्रत्ययप्रसङ्गात्, पुरुषे
यद्विषयसम्बन्धाद्यद्विरिति प्रत्ययवत्। यदि पुनर्यद्विपुरुषयोः संयोगात्पुरुषो यद्विरिति ज्ञानमुपचरितं
युक्तं न पुनर्द्रव्यादौ सदिति ज्ञानम्, तत्र सत्त्वस्य समवायात्, इति मतम्; तदाऽवयवेष्ववयव-
नः समवायादवयवविषयपदेशः स्यात् न पुनरवयवसम्बन्धपदेशः। द्रव्ये च गुणस्य समवायात् गुण-
व्यपदेशोऽस्तु क्रियासमवायात्क्रियाव्यपदेशस्तथा च न कदाचिदवयवेष्ववयवेष्व^३प्रत्ययः गुणिनि
गुणिप्रत्ययः क्रियावति क्रियावत्प्रत्ययरचोपपद्येतेति महान् व्याघातः पदार्थान्तरभूतसत्तासम-
वायवादिनामनुपपुष्येत।

§ १८४. तदेवं स्वतः सत् एवेध्वरस्य सत्त्वसमवायोऽभ्युपगन्तव्यः, कथञ्चित्सदात्मतया

§ १८३. वैशेषिक—हमारा अभिमत यह है कि जिस प्रकार सत्ताशब्द सत्ता-
सामान्यका वाचक है उसी तरह 'सत्' शब्द भी सत्तासामान्यका वाचक है। अतः सत्त्वे
सम्बन्धसे 'द्रव्य, गुण, कर्म सत् हैं' ऐसा व्यपदेश होता है। भाववान् वाची शब्दके
द्वारा भी भावका कथन होता है। 'विषाण (सींग) वाली, ककुद्वाली, पूंछवाली (पूंछके
अन्तर्में विशिष्ट वालोंवाली)' ये गायपनेमें लिङ्ग हैं' इत्यादिकी तरह विषाणी आदि
वाची शब्दके द्वारा विषाणित्वादिक भावका कथन होता है। मतलब यह कि यद्यपि
'सत्' शब्द सत्ताविशिष्टों—भाववानोंका बोधक है फिर भी वह सत्ता—भावका भी
बोधक है। इसलिये सत्त्वे सम्बन्धसे 'द्रव्यादिक हैं' ऐसा प्रत्यय उपपन्न हो जाता है ?

जैन—यह भी आपका अभिमत युक्त नहीं है, क्योंकि इस तरह उपचारसे ही
सत्प्रत्ययका प्रसङ्ग आवेगा। जैसे यष्टिके सम्बन्धसे पुरुषमें यष्टिका प्रत्यय होता है।

वैशेषिक—यष्टि और पुरुषमें तो संयोग सम्बन्ध है, इसलिये 'पुरुष यष्टि है' यह
ज्ञान उपचरित मानना योग्य है। किन्तु द्रव्यादिकमें जो सत्त्वा ज्ञान होता है उसे
उपचरित मानना युक्त नहीं है, क्योंकि द्रव्यादिकमें सत्ताका समवाय है—संयोग
नहीं है ?

जैन—तो अवयवोंमें अवयवीका समवाय होनेसे 'अवयवी' का व्यपदेश होना
चाहिये, न कि 'अवयव' व्यपदेश। इसी तरह द्रव्यमें गुणका समवाय होनेसे 'गुण'
व्यपदेश और क्रियाका समवाय होनेसे 'क्रिया' व्यपदेश होना चाहिए। ऐसी दशांमें
अवयवोंमें अवयवप्रत्यय, गुणीमें गुणीप्रत्यय, क्रियावान्में क्रियावान्प्रत्यय कभी नहीं
बन सकेगा, इस प्रकार सत्ता और समवायको सर्वथा भिन्न माननेवालोंके महान्
सिद्धान्तविरोध आता है।

§ १८४. अतः स्वयं सत् महेस्वरके ही सत्ताका ससवाय स्वीकार करना चाहिये,
क्योंकि जो कथंचित् सत्त्वभावसे परिणत है उसीके सत्ताका समवाय सिद्ध होता

१ द 'सत्तावसम्बन्धा'। २ द 'तदप्यनुपपत्तेः'। ३ मु 'वयविष्ववयवि'।

परिणतस्वयं सत्त्वसमवायस्योपपत्तेः, अन्यथा प्रमाद्येन बाधनात् । स्वयं सतः सत्त्वसमवाये च प्रमाद्यतः^१ प्रसिद्धे स्वयं द्रव्यात्मना परिणतस्व द्रव्यत्वसमवायः स्वयमात्मरूपतया परिणत-स्वात्मत्वसमवायः^२ स्वयं ज्ञानात्मना परिणतस्य महेश्वरस्य ज्ञानसमवाय इति युक्तमुत्तरयामः, स्वयं नीलात्मनो नीलत्व^३समवायवत् । न हि कश्चिदतथापरिणतस्तथात्मत्वसमवायभागुपल-भ्यतेऽतिप्रसङ्गात् । ततः प्रमाद्यबलान्महेश्वरस्य सत्त्वद्रव्यत्वात्मत्ववत् स्वयं ज्ञत्वप्रसिद्धेर्ज्ञानस्य समवायात्^४ स्व ज्ञत्वपरिकल्पनं न कश्चिदर्थं पुष्पाति । ज्ञान्यवहारं पुष्पातीति चेत्, न; ज्ञे प्रसिद्धे ज्ञान्यवहारस्यापि स्वतः प्रसिद्धेः । यस्य हि बोध्यः प्रसिद्धः स तत्र तद्व्यवहारं प्रवर्तयन्नुपलब्धो यथा प्रसिद्धाकाशात्मा आकाशे तद्व्यवहारम्^५, प्रसिद्धो ज्ञश्च कश्चित्, तस्मात् ज्ञे तद्व्यवहारं प्रवर्तयति । यदि तु प्रसिद्धेऽपि ज्ञे ज्ञत्वसमवायपरिकल्पनमज्ञान्यवच्छेदार्थमिष्यते तदा प्रसिद्धे-ऽप्याकाशेऽनाकाशव्यवच्छेदार्थमाकाशत्वसमवायपरिकल्पनमिष्यताम्, तस्यैकत्वादाकाशत्वासम्भवा-

है और जो कथंचित् सत्त्वभावसे परिणत नहीं है उसके सत्ताका समवाय माननेमें प्रमाणसे बाधा आती है। और जब स्वयं सत्के सत्ताका समवाय प्रमाणसे सिद्ध होगया तो स्वयं द्रव्यरूपसे परिणतके द्रव्यत्वका समवाय, स्वयं आत्मारूपसे परिणतके आत्मत्वका समवाय और स्वयं ज्ञानरूपसे परिणत महेश्वरके ज्ञानका समवाय मानना भी युक्त है, जैसे नीलरूपसे परणतके नीलत्वका समवाय । वास्तवमें जो उसप्रकारसे परिणत नहीं है वह सत्तासमवायसे युक्त उपलब्ध नहीं होता, अन्यथा जिम् किसीके साथ भी सत्ताके समवायका प्रसङ्ग आवेगा। अतः प्रमाणके बलसे महेश्वरके सत्त्व, द्रव्यत्व और आत्मत्वकी तरह स्वयं ज्ञातापन प्रसिद्ध होजाता है और इसलिये ज्ञानके समवायसे उसे ज्ञाता मानना कोई प्रयोजन पुष्ट नहीं होता ।

वैशेषिक—ज्ञान्यवहार पुष्ट होता है। तात्पर्य यह कि यद्यपि महेश्वर स्वयं ज्ञाता है फिर भी ज्ञानका समवाय उसमें इसलिये कल्पित किया जाता है कि उसमें महेश्वरमें ज्ञाताका व्यवहार पुष्टको प्राप्त होता है ?

जैन—नहीं, जब महेश्वर ज्ञ (ज्ञाता) सिद्ध होजाता है तो उसमें ज्ञान्यवहार भी अपने आप सिद्ध होजाता है। 'जिसका जो अर्थ प्रसिद्ध होता है वह वहाँ उसके व्यवहारको प्रवृत्त करता हुआ उपलब्ध होता है, जैसे प्रसिद्ध आकाशरूप अर्थ आकाशमें आकाशव्यवहारको प्रवृत्त करता हुआ उपलब्ध होता है और कोई ज्ञ अवश्य प्रसिद्ध है, इस कारण वह ज्ञमें ज्ञके व्यवहारको प्रवृत्त करता है।' अगर ज्ञाताके प्रसिद्ध होनेपर भी उसमें ज्ञानका समवाय अज्ञान्यवच्छेदके लिये कल्पित किया जाता है तो आकाशकं प्रसिद्ध होजानेपर भी अनाकाशका निराकरण करनेके लिये आकाशत्वसमवायकी भी कल्पना करिये ।

वैशेषिक—आकाश एक है और इसलिये उसके आकाशत्व सम्भव नहीं है ।

१ मु स 'वायेऽस्य च प्रमाणप्रसिद्ध' । २ 'स्वयमात्मत्यादि' द पाठः । ३ मु 'नीलसमवाय' । ४ द 'स्वयं ज्ञत्वप्रसिद्धेर्ज्ञानस्य समवायात्' इति त्रुटितः । ५ मु 'हाराप्रसिद्धो' ।

स्वरूपनिश्चयादेवाकाशव्यवहारप्रवृत्तौ ज्ञेऽपीश्वरे स्वरूपनिश्चयादेव ज्ञव्यवहारोऽस्तु किं तत्र ज्ञानसमवायपरिकल्पनया ? ज्ञानपरिणामपरिणतो हि ज्ञः प्रतिपादयितुं शक्यो नार्थान्तरभूतज्ञान-समवायेन ततो ज्ञानसमवायवानेवेह सिद्ध्येत् न पुनर्ज्ञाता । ^१ न ह्यात्मार्यान्तरभूते ज्ञाने समुत्पन्ने ज्ञाता स्मरणे स्मर्त्ता भोगे च भोक्तेत्येतत्प्रातीतिकं ^२ दर्शनम्, तदात्मना परिणतस्त्वैव तथाव्यपदेश-प्रसिद्धेः । प्रतीतिबलादि तत्त्वं व्यवस्थापयन्तो यद्यथा निर्बाधं प्रतीयन्ति ^३ तत्तथैव व्यवहरन्तीति ^४ प्रेषापूर्वकारिणः स्युर्नान्मथा । ततो महेश्वरोऽपि ज्ञाता व्यवहर्त्तव्यो ज्ञातृस्वरूपेण प्रमाख्यतः प्रती-यमानत्वात् । यद्येन स्वरूपेण प्रमाख्यतः प्रतीयमानं तत्तथा व्यवहर्त्तव्यम्, यथा सामान्यादिव्यवस्था प्रमाख्यतः प्रतीयमानं सामान्यादि, ज्ञातृस्वरूपेण प्रमाख्यतः प्रतीयमानश्च महेश्वरः, ततो ज्ञातेति व्यवहर्त्तव्य इति तदर्थमर्थान्तरभूतज्ञानसमवायपरिकल्पनमनर्थकमेव ।

§ १८५. तदेवं प्रमाख्यबलात्स्वार्थव्यवसायात्मके ज्ञाने प्रसिद्धे महेश्वरस्य ततो भेदैकान्तनि-

अतः स्वरूपनिश्चयसे ही आकाशमें आकाशव्यवहार प्रवृत्त होजाता है, इसलिये आकाशमें अनाकाशका निराकरण करनेके लिये आकाशत्वके समवायकी कल्पना नहीं होती ?

जैन—तो ज्ञ-ईश्वरमें भी स्वरूपनिश्चयसे ही ज्ञव्यवहार हो जाय, वहाँ ज्ञान-समवायकी कल्पना करना भी अनावश्यक है । यथार्थमें ज्ञानपरिणामसे परिणतको ही ज्ञ कहा जासकता है, भिन्नभूत ज्ञानके समवायसे परिणतको ज्ञ नहीं, उससे तो 'ज्ञानसमवायवाला' ही सिद्ध होगा, ज्ञाता नहीं । वस्तुतः प्रत्यक्षसे यह प्रतीत नहीं होता कि आत्मा ज्ञानके सर्वथा भिन्न उत्पन्न होनेपर ज्ञाता, स्मरणके भिन्न पैदा होनेपर स्मर्त्ता और भोगके भिन्न होनेपर भोक्ता है, किन्तु उस (ज्ञान आदि) रूपसे परिणत आत्मा को ही ज्ञाता आदि कहा जाता है । निश्चय ही प्रतीतिके आधारपर तत्त्वकी व्यवस्था करनेवालोंको जो पदार्थ जैसा निर्बाध प्रतीत होता है वे उसका वैसा ही व्यवहार करते हैं और ऐसा करनेपर ही उन्हें तत्त्वज्ञ माना जाता है, अन्यथा नहीं । अतः 'महेश्वर' भी ज्ञाताव्यवहारके योग्य है, क्योंकि प्रमाणसे वह ज्ञातास्वरूप प्रतीत होता है, जो जिसरूपसे प्रमाणसे प्रतीत होता है वह उस प्रकारसे व्यवहारके योग्य होता है, जैसे सामान्यादि-स्वरूपसे प्रमाणसे प्रतीत हो रहे सामान्यादि । और ज्ञातास्वरूपसे प्रमाणसे प्रतीत है महेश्वर, इसलिये वह ज्ञाताव्यवहारके योग्य है । ऐसी स्थितिमें महेश्वरमें ज्ञाताव्यवहार करनेके लिये भिन्नभूत ज्ञानके समवायकी कल्पना करना सर्वथा निरर्थक है—उसमें किसी भी प्रयोजनकी सिद्धि नहीं होती ।

[वैशेषिक दर्शनका उल्लेख]

§ १८५. इसप्रकार प्रमाणके बलसे अपने और पदार्थके निश्चायक ज्ञानके प्रसिद्ध होजानेपर तथा महेश्वरका उससे सर्वथा भेद निराकरण कर देनेपर स्वार्थव्यवसाया-

१ म. 'नान्मथान्तर' । २ मु. 'भोक्तेति तत्प्राती' । ३ स. 'प्रतीयन्ति', मु. 'प्रतीतिवन्ति' ।
४ स. 'व्यवहारयन्ति' ।

राकरवो च कथञ्चित्स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानादभेदोऽभ्युपगम्यन्वः, कथञ्चित्तादात्म्यस्यैव समवाय-
स्य व्यवस्थापनात् । तथा च नाम्नि विवादो नार्थे जिनेश्वरस्यैव महेश्वर इति नामकरणात् ,
कथञ्चित्स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानतादात्म्यस्युद्भूतः पुरुषविशेषस्य जिनेश्वरत्वनिश्चयात् । तथा
च स एव हि मोक्षमार्गस्य प्रणेता व्यवतिष्ठते, सदेहत्वे धर्मविशेषवत्त्वे च सति सर्वविघ्नमोहत्वात् ।
यस्तु न मोक्षमार्गस्य मुख्यः प्रणेता स न सदेहो यथा मुक्तात्मा, धर्मविशेषभावा, यथाऽन्तकृत्के-
वली । नापि सर्वविघ्नमोहो यथा रथ्यापुरुषः, सदेहत्वे धर्मविशेषवत्त्वे च सति सर्वविघ्नमोहश्च
जिनेश्वरः, तस्मान्मोक्षमार्गस्य प्रणेता व्यवतिष्ठत एव । स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानात्सर्वथाऽर्थान्तर-
भूतस्तु शिवः सदेहो वा न मोक्षमार्गोपदेशस्य कर्ता युज्यते, [सर्वविघ्नमोहत्वाभावात् । सर्वविघ्न-
मोहश्चासौ नास्ति] कर्मभूताममेतत्वात् । यो यः कर्मभूताममेता स स न सर्वविघ्नमोहः,
यथाऽऽकाशादिभ्यो वा संसारी आत्मा, कर्मभूताममेता च शिवः परैरुपेयते, तस्माच्च सर्व-
विघ्नमोह इति साक्षान्मोक्षमार्गोपदेशस्य कर्ता न भवेत् । निरस्तं च पूर्वं विस्तरतस्तस्य शश्वत्कर्म-

त्मक (अपने और पदार्थके निश्चायक) ज्ञानसे महेश्वरका कथंचित् अभेद स्वीकार
करना चाहिये, क्योंकि कथंचित् तादात्म्यरूप ही समवाय व्यवस्थित होता है । अतएव
नाममें विवाद है, अर्थमें नहीं, कारण जिनेश्वरका ही महेश्वर नाम किया गया है ।
क्योंकि कथंचित् स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानके तादात्म्यवाले पुरुषविशेषके जिनेश्वरपना
निश्चित होता है । तात्पर्य यह कि अब महेश्वर और जिनेश्वरमें कोई अन्तर नहीं
रहा । केवल नामभेदका अन्तर है—एकको महेश्वर कहा जाता है और दूसरेको जिने-
श्वर । अर्थभेद कुछ नहीं है—दोनों ही स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानसे कथंचित् अभिन्न हैं
और इसलिये हम कह सकते हैं कि 'स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानसे कथंचित् अभिन्नरूपसे
माना गया पुरुषविशेष जिनेश्वर ही मोक्षमार्गका प्रणेता व्यवस्थित होता है, क्योंकि
वह सदेह और धर्मविशेषवाला होकर सर्वज्ञ-वीतराग है । जो मोक्षमार्गका मुख्य प्रणेता
नहीं है वह सदेह नहीं है, जैसे मुक्त जीव (सिद्ध परमेष्ठी) अथवा धर्मविशेषवाला
नहीं है, जैसे अन्तकृत्केवली । और सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है, जैसे पागल पुरुष । और सदेह
तथा धर्मविशेषवाला होकर सर्वज्ञ-वीतराग जिनेश्वर है, इस कारण वह मोक्षमार्गका
प्रणेता अवश्य व्यवस्थित होता है । किन्तु स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानसे सर्वथा भिन्न
माना गया महेश्वर, चाहे सदेह हो या निर्देह, मोक्षमार्गके उपदेशका कर्ता व्यवस्थित
नहीं होता, क्योंकि वह [सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है तथा सर्वज्ञ-वीतराग इसलिये
नहीं है कि वह] कर्मपर्वतोंका अभेदक है । जो जो कर्मपर्वतोंका अभेदक है वह
वह सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है, जैसे आकाशादि अथवा अभव्य और संसारी
आत्मा । और कर्मपर्वतोंका अभेदक महेश्वर वैशेषिकोंद्वारा स्वीकार किया जाता है,
इस कारण वह सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है । और इसलिये वह साक्षात् मोक्ष-
मार्गके उपदेशका कर्ता नहीं है ।' पहले विस्तारसे पुरुषविशेषरूप महेश्वरके सदैव कर्मोंसे

मिरस्पृष्टत्वं पुरुषविशेषस्येत्यलं^१ विस्तरेण प्रागुक्तार्थस्वैवानुपसंहारात् ।

[वैशेषिकाभिमतं तत्त्वं विस्तरतः समाख्येयं तदुपदेष्टुरीश्वरस्य मोक्षमार्गोपदेशत्वाभावं च प्रतिपाद्येदानीं कपिलतमर्तं दूषयति]

§ १८६. यथा चेश्वरस्य मोक्षमार्गोपदेशित्वं न प्रतिष्ठामियति तथा कपिलस्वापीत्यति-
दिरयते—

एतेनैव प्रतिव्यूढः कपिलोऽप्युपदेशकः ।

ज्ञानादर्थान्तरत्वस्याऽविशेषात्सर्वथा स्वतः ॥७८॥

ज्ञानसंसर्गतो ज्ञत्वमज्ञस्यापि न तत्त्वतः ।

व्योमवच्चेतनस्यापि नोपपद्येत मुक्तवत् ॥७९॥

§ १८७. कपिल एव मोक्षमार्गोपदेशकः क्लेशकर्मविपाकाशयानां मेत्ता च^२ रज-
स्तमसोस्तिरस्करणात् । समस्ततत्त्वज्ञानवैराग्यसम्पन्नो धर्मविशेषैश्वर्यबोगी च प्रकृष्टसत्त्वस्या-
विर्भावात् विशिष्टवेहत्वाच्च । न पुनरीश्वरस्तस्याकाशस्येवाऽशरीरस्य ज्ञानेच्छाक्रियाशक्त्यसम्भवात्,
रहितपनेका निराकरण किया जा चुका है, इसलिये इस विषयमें और अधिक विवेचन
करना अनावश्यक है, विस्तारसे पहले कहे गये अर्थका ही यहाँ यह उपसंहार किया गया है ।

[कपिल-परीक्षा]

§ १८६. जिस प्रकार महेश्वर मोक्षमार्गोपदेशक सिद्ध नहीं होता उसी प्रकार
कपिल भी मोक्षमार्गोपदेशक प्रतिष्ठित नहीं होता, इस बातको आगे कहते हैं—

‘उपर्युक्त कथनसे ही (महेश्वरके मोक्षमार्गोपदेशित्वका निराकरण कर देनेसे
ही) कपिलके भी मोक्षमार्गोपदेशित्वका निराकरण जानना चाहिये, क्योंकि स्वतः
वह भी अपने ज्ञानसे सर्वथा भिन्न है और इसलिये वह सर्वज्ञ न हो सकनेसे मोक्ष-
मार्गका प्रयोक्ता नहीं बन सकता है । यदि ज्ञानके संसर्गसे उसे ज्ञाता-सर्वज्ञ कहा जाय तो
वह परमार्थतः सर्वज्ञ नहीं होसकता, जैसे आकाश । अगर वह कहा जाय कि कपिल तो
चेतन है, आकाश चेतन नहीं है, इसलिये चेतन कपिलके ज्ञानसंसर्गसे सर्वज्ञता
बन जाती है, आकाशके नहीं, तो मुक्तात्माकी तरह वह भी नहीं बनती अर्थात् जिस
प्रकार मुक्तात्मा चेतन होते हुए भी सर्वज्ञ नहीं माना जाता उसी तरह कपिलके चेतन
होनेपर भी वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें चेतनपना या अन्य कोई नियामक
नहीं है ।’

§ १८७. निरीश्वरसाध्य—कपिल ही मोक्षमार्गका उपदेशक तथा क्लेश, कर्म, विपाक
और आशयोंका भेदक है, क्योंकि उसके रज और तमका सर्वथा अभाव है । इसके
अतिरिक्त वह समस्त तत्त्वज्ञान और वैराग्यसे युक्त है तथा धर्मविशेष ऐश्वर्यसे सहित
है, क्योंकि उत्कृष्ट सत्त्वका उसके आविर्भाव-सद्भाव है और विशिष्ट शरीरवाला
है । परन्तु महेश्वर ऐसा नहीं है । वह आकाशकी तरह अशरीरी है और इसलिये उसके
ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और प्रयत्नशक्ति ये तीनों ही शक्तियाँ सम्भव नहीं हैं, जैसे वे

मुक्तात्मवत् । सदेहस्यापि सदा क्लेशकर्मविपाकाशयैरपराधदृष्टत्वविरोधात् । धर्मविशेषसद्भावे च तस्य तत्साधनसमाधिविशेषत्वावरयम्भावात् तन्निमित्तस्यापि ध्यानधारणाप्रत्याहारप्राणायामासनयमनियमलक्ष्यस्य योगाङ्गस्याभ्युपगमनीयत्वात् । अन्यथा समाधिविशेषासिद्धेर्धर्मविशेषानुत्पत्तेर्ज्ञानाद्यतिशयलक्ष्यैरवर्थायोगादनीश्वरत्वप्रसङ्गात् । सत्त्वप्रकर्षयोगित्वे च कस्यचित्सदाभ्युक्त्यानुपायसिद्धस्य साधकप्रमाथामावादिनि निरीश्वरसांख्यवादिनः प्रचक्षते; तेषां कपिलोऽपि तीर्थकरत्वेनाभिप्रेतः प्रकृतेनैवेश्वरस्य मोक्षमार्गोपदेशित्वनिराकरणेनैव प्रतिव्यूढः प्रतिपत्तव्यः, स्वतत्त्वस्यापि ज्ञानादर्थान्तरत्वाविशेषात्सर्वज्ञत्वायोगात् । सर्वार्थज्ञानसंसर्गात्तस्य सर्वज्ञत्वपरिकल्पनमपि न युक्तम्^१, आकाशादेरपि सर्वज्ञत्वप्रसङ्गात् । तथाचिच्चिज्ञानपरिणामाभ्रयप्रधानसंसर्गस्याविशेषात् । तद्विशेषेऽपि कपिल एव सर्वेश्वरचेतनत्वाच्च पुनराकाशादिरित्यपि न युज्यते, तेषां^२ मुक्तात्मनश्चेतनत्वेऽपि ज्ञानसंसर्गतः सर्वज्ञत्वानभ्युपगमात् । सबीजसमाधिसम्भवात्तयोग-

मुक्तात्माके असम्भव है । यदि उसे सदेह भी माना जाय तो वह सदा क्लेश, कर्म, विपाक और आशयोंसे रहित नहीं होसकता है—सदेह भी हो और सदा क्लेशादिसे रहित भी हो, यह नहीं बन सकता है । इसी प्रकार यदि उसके धर्मविशेषका सद्भाव हो तो उसके साधनभूत समाधिविशेषका मानना भी आवश्यक है और उसके कारण ध्यान, धारणा, प्रत्याहार, प्राणायाम, आसन, यम और नियम इन योगाङ्गोंको भी मानना उचित है । अन्यथा उसके समाधिविशेष सिद्ध नहीं होसकता और उसके सिद्ध न होनेपर धर्मविशेष उत्पन्न नहीं होसकता और उस हालतमें ज्ञानादि अतिशयरूप ऐश्वर्यसे युक्त न होनेसे उसके अनीश्वरपनेका प्रसङ्ग आता है । और सत्त्वप्रकर्षवाला माननेपर सदाभ्युक्त एवं अनुपायसिद्ध नहीं बनता, क्योंकि उसका साधक प्रमाण नहीं है । अतः कपिल ही मोक्षमार्गका उपदेशक है, ईश्वर नहीं ?

जैन—तीर्थकररूपसे माना गया आपका कपिल भी महेश्वरकी तरह मोक्षमार्गका उपदेशक सिद्ध नहीं होता, क्योंकि स्वयं वह भी ज्ञानसे सर्वथा भिन्न है और इसलिये सर्वज्ञ नहीं है ।

सांख्य—कपिलके सर्वार्थज्ञान (समस्त पदार्थविषयक ज्ञान) का संसर्ग मौजूद है, इसलिये उसके सर्वज्ञता बन जाती है ?

जैन—नहीं, आकाशादिकके भी सर्वज्ञताका प्रसंग आवेगा, क्योंकि सर्वार्थविषयक ज्ञानपरिणामके आश्रयभूत प्रधानका संसर्ग आकाशादिकके साथ भी विद्यमान है ।

सांख्य—यह ठीक है कि सर्वार्थविषयक ज्ञानपरिणामके आश्रयभूत प्रधानका संसर्ग आकाशादिकके साथ भी है तथापि कपिल ही सर्वज्ञ है, क्योंकि वह चेतन है, आकाशादिक नहीं ?

जैन—वह मान्यता भी आपकी युक्त नहीं है, क्योंकि आपके यहाँ मुक्तात्माओंको चेतन होनेपर भी ज्ञानसंसर्गसे सर्वज्ञ स्वीकार नहीं किया है । अन्यथा सबीज

कनक्षेऽपि सर्वज्ञत्वविरोधात् ।

§ १८८. स्थान्ममतम्—न मुक्तस्य ज्ञानसंसर्गः सम्भवति, तस्या^१सम्प्रज्ञातयोगकाल एव विनाशात् । “तदा द्रष्टुः^२ स्वरूपेऽवस्थानम्” [योगदर्श० १-३] इति वचनानात् । [किञ्च तदा संस्कारविशेषोऽवशिष्यते], मुक्तस्य तु^३ संस्कारविशेषस्यापि विनाशात्, असम्प्रज्ञातस्यैव^४ संस्कारविशेषतावचनात् । चरितार्थेन ज्ञानादिपरिणामशून्येन प्रधानेन संसर्गमात्रेऽपि तन्मुक्तात्मानं प्रति तस्य नष्टत्वात्संसार्यात्मानमेव प्रत्यनष्टत्ववचनाच्च कपिलस्य चैतन्यस्वरूपस्य^५ ज्ञानसंसर्गात्सर्वज्ञत्वभावसाधने मुक्तात्मोदाहरणम्, तत्र ज्ञानसंसर्गस्यासम्भवादिति; तदप्यसारम्; प्रधानस्य सर्वगतत्वात्तत्त्वस्य^६ संसर्गविशेषप्रतिनियमानुपपत्तेः^७ । कपिलेन सह तस्य संसर्गं सर्वात्मना संसर्गप्रसङ्गात्कस्यचिन्मुक्तिविरोधात् । मुक्तात्मनो वा प्रधानेनासंसर्गं कपिलस्यापि तेनासंसर्गप्रसक्तेः । अन्यथा विरुद्धधर्माध्यासात्प्रधानभेदापत्तेः^८ ।

समाधिसम्प्रज्ञातयोगकालमें भी सर्वज्ञता नहीं बन सकेगी ।

§ १८८. संख्य—हमारा मत यह है कि मुक्तजीवके ज्ञानसंसर्ग सम्भव नहीं है, क्योंकि वह असम्प्रज्ञातयोगकाल (निर्बीजसमाधिके समय) में ही नष्ट होजाता है । “उस समय (असम्प्रज्ञातयोगकालमें) द्रष्टा अपने चैतन्य स्वरूपमें अवस्थित रहता है” (योगदर्शन, समाधिपाद, सूत्र तीसरा) ऐसा महर्षि पातञ्जलिका वचन है । [उस समय केवल उसका संस्कार शेष रहता है] मुक्तजीवके तो संस्कारविशेष भी विनष्ट होजाता है, क्योंकि असंप्रज्ञात योगके ही संस्कार शेष रहनेका उपदेश है । तात्पर्य यह कि ज्ञानसंसर्ग असम्प्रज्ञातयोगकालमें—निर्बीजसमाधिके समयमें—ही नष्ट होजाता है वहाँ उसका केवल संस्कार अवशेष रहता है । लेकिन मुक्तजीवके तो न ज्ञानसंसर्ग है और न वह असम्प्रज्ञातयोगीय अवशिष्ट संस्कार । अतः चरितार्थ (कृतकृत्य) हुए ज्ञानादिपरिणामरहित प्रधानके साथ मुक्तात्माका सामान्य संसर्ग होनेपर भी [विशेष संसर्ग न होनेसे] वह मुक्तात्माके प्रति नष्ट माना जाता है, केवल संसारी आत्माके प्रति ही वह अनष्ट (नाश नहीं हुआ) कहा जाता है । अतएव चैतन्यस्वरूप कपिलके ज्ञानसंसर्गसे अभ्युपगत सर्वज्ञताका अभाव सिद्ध करनेमें मुक्तात्माका उदाहरण पेश करना उचित नहीं है, क्योंकि मुक्तात्मामें ज्ञानसंसर्ग असम्भव है और इसलिये उन्हें सर्वज्ञ स्वीकार नहीं किया है ?

जैन—आपका यह मत भी सारहीन है, क्योंकि प्रधान जब व्यापक और निरंश है तो उसके संसर्गविशेषका प्रतिनियम (अमुकके साथ है और अमुकके साथ नहीं है, ऐसा नियम) नहीं बन सकता है, कपिलके साथ उसका संसर्ग होनेपर सबके साथ संसर्गका प्रसङ्ग आवेगा और इस तरह किसीके मुक्ति नहीं बन सकेगी । तथा मुक्तात्माका प्रधानके साथ संसर्ग न होनेपर कपिलका भी प्रधानके साथ संसर्ग नहीं हो सकेगा, अन्यथा विरुद्ध धर्मोंका अध्यास होनेसे प्रधानभेदका

१ मु ‘तस्य सम्प्रज्ञा’ । २ मु ‘(पुरुषस्य)’इत्यधिकः पाठः । ३ द ‘शक्तिविशेष’ । ४ द ‘स्य च संस्कारशेषता’ । ५ मु स ‘चैतनस्य स्वरूपस्य’ । ६ मु स ‘स्थानतस्य’ । ७ मु ‘विशेषानुपपत्तेः’ । ८ मु ‘प्रधानभेदोपपत्तेः’ ।

§ १८१. ननु च प्रधानमेकं निरवयव सर्वगतं न केनचिदात्मना संस्पृष्टमपरेखासंस्पृष्टमिति विरुद्धधर्माध्यासीष्यते चेन्न तज्ज्ञेयपक्षिः । किं तर्हि ? सर्वदा सर्वोत्पत्तिसर्गि, केवलं मुक्तात्मानं प्रति नष्टमपीतरात्मानं प्रत्यनष्टं निवृत्ताधिकारत्वात् प्रवृत्ताधिकारत्वाच्चेति चेत्; न; विरुद्धधर्माध्यासस्य तदवस्थत्वात्प्रधानस्य भेदानिवृत्तेः । न ह्येकमेव निवृत्ताधिकारत्वप्रवृत्ताधिकारत्वयोर्गुणपदधिकरणं युक्तं नष्टत्वादनष्टत्वयोरपि विरोधात् । विषयभेदाच्च तयोर्विरोधः करिष्यत्कचित्^१ पितृत्वपुत्रत्वधर्मवत् । तयोरेकविषययोरपि विरोधात् । निवृत्ताधिकारत्वं हि मुक्तपुरुषविषयं प्रवृत्ताधिकारत्वं पुनरमुक्त-पुरुषविषयमिति भिन्नपुरुषापेक्षया भिन्नविषयत्वम् । नष्टत्वादनष्टत्वधर्मयोरपि मुक्तात्मानमेव प्रति विरोधः स्यादमुक्तात्मानं प्रत्येव वा, न चैवम्, मुक्तात्मापेक्षया प्रधानस्य नष्टत्वधर्मवचनादमु-क्तात्मापेक्षया^२ चानष्टत्वप्रतिज्ञानादिति करिष्यत्; सोऽपि न विरुद्धधर्माध्यासान्मुच्यते, प्रधानस्यै-करूपत्वात् । येनैव हि रूपेण प्रधानं मुक्तात्मानं प्रति चरिताधिकारं^३ नष्टं च प्रतिज्ञायते प्रसंग आवेगा । अर्थात् उसे सांश मानना पड़ेगा ।

§ १८६. सांख्य—हम एक, निरंश और व्यापक प्रधानको किसी स्वरूपसे संसर्ग-युक्त और अन्य स्वरूपसे असंसर्गयुक्त ऐसा विरुद्ध धर्माध्यासी नहीं कहते हैं, जिससे प्रधानभेदका प्रसङ्ग प्राप्त हो, किन्तु हमारा कहना यह है कि प्रधान सर्वदा सब-रूपसे संसर्गयुक्त है, केवल मुक्तात्माके प्रति नष्ट होता हुआ भी अन्य संसारी आत्माके प्रति अनष्ट है, क्योंकि मुक्तात्माके प्रति तो निवृत्ताधिकार है—निवृत्त हो चुका है और संसारी आत्माके प्रति प्रवृत्ताधिकार है—उसके भोगादिके सम्पादनमें प्रवृत्त रहता है ?

जैन—नहीं, क्योंकि विरुद्ध धर्मोंका अध्यास प्रधानके पहले जैसा ही बना हुआ है और इसलिये प्रधानभेदका प्रसंग दूर नहीं होता । प्रकट है कि एक ही प्रधान प्रवृत्ताधिकार और निवृत्ताधिकार दोनोंका एक-साथ अधिकरण नहीं बन सकता है, क्योंकि नष्टत्व और अनष्टत्वकी तरह उनमें विरोध है ।

सांख्य—दोनोंमें विषयभेद होनेसे विरोध नहीं है, जैसे किसीमें पितृत्व और पुत्रत्व दोनों धर्म विषयभेदसे पाये जाते हैं । हाँ, एकविषयक माननेमें ही उनमें विरोध आता है । स्पष्ट है कि निवृत्ताधिकारपना मुक्त पुरुषको विषय करता है और प्रवृत्ताधिकारपना संसारी पुरुषको विषय करता है, इसलिये भिन्न पुरुषकी अपेक्षासे भिन्नविषयता विद्यमान है । यदि नष्टत्व धर्म और अनष्टत्व धर्म दोनों मुक्तात्माके प्रति ही कहे जायें तो विरोध है अथवा दोनों संसारी आत्माके प्रति कहे जायें तो विरोध है लेकिन ऐसा नहीं है, मुक्तात्माकी अपेक्षासे प्रधानके नष्टत्व धर्म कहा गया है और अमुक्तात्माकी अपेक्षासे अनष्टत्व धर्म स्वीकार किया गया है । अतः उपर्युक्त दोष (विरोध) नहीं है ?

जैन—ऐसा कथन करके भी आप विरुद्ध धर्मोंके अध्याससे मुक्त नहीं होते, क्योंकि प्रधान एकरूप है । प्रकट है कि जिस रूपसे प्रधान मुक्तात्माओंके प्रति चरिताधिकार (निवृत्ताधिकार) और नष्ट स्वीकार किया जाता है उसी रूपसे

१ द 'कस्यचित्' । २ द 'मुक्तापेक्षया' । ३ द 'चरिताधि-' ।

तेनैवानवसिताधिकारमनष्टममुक्तात्मानं प्रतीति कथं न विरोधः प्रसिद्ध्येत् ? यदि पुना रूपान्तरेण तथेष्ट्यते तदा न प्रधानमेकरूपं स्यात् रूपद्वयस्य सिद्धेः । तथा चैकमनेकरूपं प्रधानं सिद्ध्येत् सर्वमनेकान्तात्मकं वस्तु साधयेत् ।

§ ११०. स्वादाकृतम्—न परमार्थतः प्रधानं विरुद्धबोधर्मयोरधिकरणं तयोः शब्द-ज्ञानानुपपातिना वस्तुशून्येन विकल्पेनाध्यारोपितत्वात् पारमार्थिकत्वे धर्मयोरपि धर्मान्तरपरिकल्पनायामनवस्थानात् । सुदूरमपि गत्वा कस्यचिदारोपितधर्माभ्युपगमे प्रधानस्याध्यारोपितावेव नष्टत्वादनष्टत्वधर्मौ स्थाप्यामवसितानवसिताधिकारत्वधर्मौ च तदपेक्षानिमित्तं^१ स्वरूपद्वयं च ततो नैकमनेकरूपं प्रधानं सिद्ध्येत्, यतः सर्वं वस्तुवैकानेकरूपं^२ साधयेदिति; तदपि न विचारसहम्; मुक्तामुक्तत्वयोरपि पुं सामपारमार्थिकत्वप्रसङ्गात् ।

[प्रधानस्य मुक्तत्वामुक्तत्वे न पुरुषस्येति कल्पनायामपि दोषमाह]

§ १११. सत्त्वमेतत्, न तत्त्वतः पुरुषस्य मुक्तत्वं संसारित्वं वा धर्मोऽस्ति प्रधानस्यैव

अमुक्तात्माके प्रति अनवसिताधिकार (प्रवृत्ताधिकार) और अनष्ट माना जाता है । तब बतलाइये, विरोध कैसे प्रसिद्ध नहीं होगा ? यदि विभिन्नरूपसे वैसा (नष्टानष्टादिरूप) कहें तो प्रधान एकरूप सिद्ध नहीं होता, क्योंकि उसके दो रूप सिद्ध होते हैं । और उस दशामें प्रधान एक और अनेकरूप सिद्ध होता हुआ समस्त वस्तुओंको अनेकान्तात्मक—एक और अनेकरूप सिद्ध करेगा ।

§ ११०. सांख्य—हमारा अभिप्राय यह है कि यथार्थमें प्रधान दो विरुद्ध धर्मोंका अधिकरण नहीं है, क्योंकि शब्द और शाब्द ज्ञानको उत्पन्न करनेवाले वस्तुशून्य विकल्पके द्वारा वे उसमें आरोपित होते हैं । यदि प्रधानको उनका वास्तविक अधिकरण माना जाय तो उन धर्मोंमें भी अन्य धर्मकी कल्पना होनेपर अनवस्था आती है । बहुत दूर जाकर भी किसी धर्मको आरोपित धर्म स्वीकार करनेपर प्रधानके भी नष्टत्व धर्म और अनष्टत्व धर्म तथा अवसिताधिकारत्व धर्म और अनवसिताधिकारत्व धर्म आरोपित (अपारमार्थिक) ही होना चाहिये और उनकी अपेक्षाके निमित्तभूत दोनों स्वरूप भी आरोपित स्वीकार करना चाहिये । अतः प्रधान एक और अनेक सिद्ध नहीं होता, जिससे वह समस्त वस्तुओंको एक और अनेक रूप अर्थात् अनेकान्तात्मक सिद्ध करे ?

जैन—आपका यह अभिप्राय भी विचारयोग्य नहीं है, क्योंकि इस तरह मुक्तपना और अमुक्तपना ये दोनों धर्म भी पुरुषोंके अवास्तविक हो जायेंगे । तात्पर्य यह कि यदि प्रधान वास्तवमें दो विरोधी धर्मोंका अधिकरण नहीं है—केवल कल्पनासे वे उसमें अध्यारोपित हैं तो पुरुषोंके मुक्तपना और अमुक्तपना ये दो विरोधी धर्म भी वास्तविक नहीं ठहरेंगे—अवास्तविक मानना पड़ेंगे ।

§ १११. सांख्य—वेराक, आपका कहना ठीक है, यथार्थतः मुक्तपना और अमुक्तपना पुरुषका धर्म नहीं है । प्रधानके ही अमुक्तपना प्रसिद्ध है और उसीके ही

संसारित्वप्रसिद्धेः । तस्यैव च मुक्तिकारणतत्त्वज्ञानवैराग्यपरिणामान्मुक्तत्वोपपत्तेः^१ । तदेव^२
च मुक्तोः पूर्वं निःश्रेयसमार्गस्वोपदेशकं प्रधानमिति परमतमनूय दूषयन्नाह—

प्रधानं ज्ञत्वतो मोक्षमार्गस्याऽस्तूपदेशकम् ।

तस्यैव विश्ववेदित्वाद्भेदतृत्वात्कर्मभूभृताम् ॥८०॥

इत्यसम्भाव्यमेवास्याऽचेतनत्वात्पटादिवत् ।

तदसम्भवतो नूनमन्यथा निष्फलः पुमान् ॥८१॥

भोक्ताऽऽत्मा चेत्स एवाऽस्तु कर्त्ता तदविरोधतः ।

विरोधे तु तयोर्भोक्तुः स्याद्भुजौ कर्त्तृता कथम् ॥८२॥

प्रधानं मोक्षमार्गस्य प्रणेतृ, स्तूयते पुमान् ।

मुमुक्षुभिरिति, ब्रूयात्कोऽन्योऽकिञ्चित्करात्मनः ॥८३॥

§ १६२. प्रधानमेवास्तु मोक्षमार्गस्वोपदेशकं ज्ञत्वात्, यस्तु न मोक्षमार्गस्वोपदेशकः न
न ज्ञो दृष्टः, यथा घटादिः, मुक्तात्मा च^३, जं च प्रधानम्, तस्मान्मोक्षमार्गस्वोपदेशकम् । न च कपि-

मुक्तिके कारणभूत तत्त्वज्ञान तथा वैराग्य परिणाम सिद्ध होनेसे मुक्तपना उपपन्न है ।
और वही प्रधान मुक्तिके पहले मोक्षमार्गका उपदेशक है ?

आगे सांख्योके इस मतको दुहराकर उसमें दूषण दिखाते हैं—

‘प्रधान मोक्षमार्गका उपदेशक है, क्योंकि वह ज्ञ है और ज्ञ इसलिये है कि वह
विश्ववेदी—सर्वज्ञ है तथा सर्वज्ञ भी इसलिये है कि वह कर्मपर्वतोंका भेदक है । किन्तु
सांख्योका यह मत असम्भव है, कारण वह (प्रधान) वस्त्रादिककी तरह अचेतन है,
इसलिये उसके कर्मपर्वतोंका भेदापन, विश्ववेदिता और ज्ञातृता एवं मोक्षमार्गका उप-
देशकपना ये सब असम्भव हैं । अन्यथा निश्चय ही पुरुष निरर्थक हो जायगा । अगर
कहें कि पुरुष भोक्ता है, इसलिये वह निरर्थक नहीं है तो वही कर्त्ता हो, क्योंकि कर्त्तृत्व
और भोक्तृत्वमें विरोध नहीं है—दोनों एक-जगह बन सकते हैं । और यदि उनमें
विरोध कहा जाय तो भोक्ताके भुजिक्रिया सम्बन्धी कर्त्तृता कैसे बन सकेगी, अर्थात्
भोक्ता भुजिक्रियाका कर्त्ता कैसे हो सकेगा ? सबसे अधिक आश्चर्यकी बात तो यह है
कि प्रधान मोक्षमार्गका उपदेशक है और स्तुति मुमुक्षु पुरुषकी करते हैं ! इस प्रकारका
कथन आत्माको अकिञ्चित्कर मानने या कहनेवाले (सांख्यों) के सिवाय दूसरा कौन
कर सकता है ? अर्थात् सांख्योके सिवाय ऐसा कथन कोई भी नहीं करता है ।’

§ १६२. सांख्य—प्रधानको ही हम मोक्षमार्गका उपदेशक मानते हैं, क्योंकि
वह ज्ञ है । जो मोक्षमार्गका उपदेशक नहीं है वह ज्ञ नहीं देखा जाता, जैसे घटादिक
अथवा मुक्तात्मा । और ज्ञ प्रधान है, इस कारण वह मोक्षमार्गका उपदेशक है । तथा

१ द ‘शामात्मत्वोपपत्तेः’ । २ मु स ‘तदेव’ । ३ द ‘वा’ ।

लादिपुरुषसंसर्गभाजः प्रधानस्य ज्ञत्वमसिद्धं विश्ववेदित्वात् । वस्तु न ज्ञः स न विश्ववेदी, यथा घटादिः, विश्ववेदि च प्रधानम्, ततो ज्ञमेव च । विश्ववेदि च तत्सिद्धं सकलकर्मद्रुग्जैरुत्वात् । तथा हि—कपिलात्मना संस्पृष्टं प्रधानं विश्ववेदि कर्मराशिबिनाशित्वात् । वस्तु न विश्ववेदि तत्र कर्म-राशिबिनाशीष्टं दृष्टं वा, यथा ध्वोमादि । कर्मराशिबिनाशि च प्रधानम्, तस्माद्विश्ववेदि । न चास्य कर्मराशिबिनाशित्वमसिद्धम्, रजस्तमोषिद्यौगुद्धकर्मनिकरस्य सम्प्रज्ञातयोगबलात्पक्षसिद्धेः सत्त्वप्रकर्षाच्च सम्प्रज्ञातयोगघटनात् । तत्र सर्वज्ञादिना विवादाभावात् इति सांख्यानानां दृष्टान्तम्, तद्व्यसम्भवेनैव; स्वयमेव प्रधानत्वाच्चेतनत्वाभ्युपगमात् । तथा हि—न प्रधानं कर्मराशिबिनाशि स्वयमचेतनत्वात्, यत्स्वयमचेतनं तत्र कर्मराशिबिनाशि दृष्टम्, यथा वस्त्रादि । स्वयमचेतनं च प्रधानम्, तस्माच्च कर्मराशिबिनाशि । चेतनसंसर्गात्प्रधानस्य चेतनस्वोपगमादसिद्धं साधनमिति चेत्, न; स्वयमिति विशेषत्वात् । स्वयं हि प्रधानमचेतनमेव चेतनसंसर्गात्पञ्चारादेव तत्वेनमुच्यते स्वरूपतः पुरुषस्यैव चेतनत्वोपगमात् । “चैतन्यं पुरुषस्य स्वरूपम्” [योगभाष्य १-३] इति वचनात् । ततः सिद्धमेवेदं साधनं कर्मराशिबिनाशिरवाभावं साधयति । तस्माच्च विश्ववेदित्वाभावः

कपलादिकपुरुषसंसर्गी प्रधानके यह ज्ञापना असिद्ध नहीं है, क्योंकि वह विश्ववेदी-सर्वज्ञ है । जो ज्ञ नहीं है वह विश्ववेदी नहीं है, जैसे घटादिक । और विश्ववेदी प्रधान है, इसलिये वह ज्ञ ही है । और प्रधान विश्ववेदी है, क्योंकि वह समस्त कर्मपर्वतोंका भेत्ता है । वह इस प्रकारसे—कपिलकी आत्मासे संसर्गी प्रधान विश्ववेदी है, क्योंकि कर्मसमूहका नाशक है । जो विश्ववेदी नहीं है वह कर्मसमूहका नाशक इष्ट नहीं है अथवा देखा नहीं जाता है, जैसे आकाशादिक । और कर्मसमूहका नाशक प्रधान है, इस कारण वह विश्ववेदी है । और प्रधानके कर्मसमूहका नाशकपना असिद्ध नहीं है, क्योंकि रज और तमके परिणामरूप अशुद्ध कर्मसमूहका उसके सम्प्रज्ञातयोगके बलसे नाश सिद्ध है और सत्त्वका प्रकर्ष होनेसे सम्प्रज्ञातयोग समुपपन्न है, क्योंकि उसमें सर्वज्ञ वादियोंको विवाद नहीं है—जो सर्वज्ञको मानते हैं वे उसके सम्प्रज्ञातयोग (जैन मान्य-तानसार तेरहवें गुणस्थानवर्ती शुक्लध्यान) को अवश्य स्वीकार करते हैं । अतः सिद्ध है कि प्रधान ही ज्ञाता आदि होनेसे मोक्षमार्गका उपदेशक है ? यह हमारा दर्शन है ?

जैन—आपका यह दर्शन (मत) भी असम्भव है, क्योंकि आपने स्वयं ही प्रधानको अचेतन स्वीकार किया है । अतः हम सिद्ध करेंगे कि ‘प्रधान कर्मसमूहका नाशक नहीं है, क्योंकि वह स्वयं अचेतन है । जो स्वयं अचेतन है वह कर्मसमूहका नाशक नहीं देखा जाता, जैसे वस्त्रादिक । और स्वयं अचेतन प्रधान है, इस कारण वह कर्मसमूहका नाशक नहीं है ।’

सांख्य—चेतन (आत्मा) के संसर्गसे प्रधानको हमने चेतन माना है, अतः आपका हेतु असिद्ध है ?

जैन—नहीं, उक्त हेतुमें ‘स्वयं’ विशेषण दिया गया है । स्पष्ट है कि स्वयं प्रधान अचेतन ही है । हाँ, चेतनके संसर्गसे उपचारसे ही उसे चेतन कहा जाता है, स्वरूपसे पुरुषको ही चेतन स्वीकार किया है । कहा भी है—“चैतन्य पुरुषका स्वरूप है” [योगभाष्य १-६] । अतः उपर्युक्त हेतु सिद्ध ही है—असिद्ध नहीं और इसलिये वह

कर्मराशिबिनाशित्वामाये कस्यचिद्विश्ववेदित्वविरोधात् । तत्परं न प्रधानस्य ज्ञत्वं स्वयमचेतनस्य ज्ञत्वानुपलब्धेः । न चाज्ञस्य मोक्षमार्गोपदेशकत्वं सम्भाव्यत इति प्रधानस्य सर्वमसम्भावमेव, स्वयमचेतनस्य सम्प्रज्ञातसमाधेरपि दुर्घटत्वात् । बुद्धिसत्त्वप्रकर्षस्यासम्भावान्न जस्तमोमलावरणविगमस्यापि दुरुपपादत्वात् । यदि पुरश्चेतनस्यापि प्रधानस्य विपर्ययाद्वन्धसिद्धेः संसारित्वं तत्त्वज्ञानात्कर्ममलावरणविगमे सति समाधिविशेषाद्विवेकख्यातेः सर्वज्ञत्वं मोक्षमार्गोपदेशित्वं जीवन्मुक्तदशायां विवेकख्यातेरपि निरोधे निर्बीजसमाधेरनुक्तत्वमिति कापिलाः मन्यन्ते, तदाऽयं पुरुषः परिकल्प्यमानो^१ निष्कल^२ एव स्यात्, प्रधानेनैव संसारमोक्षतत्कारणपरित्यागभृता^३ पर्याप्तत्वात् ।

§ ११३. ननु च सिद्धेऽपि प्रधाने संसारादिपरिणामानां कर्तरि भोग्ये भोक्ता पुरुषः कल्पनीय एव, भोग्यत्व भोक्तारमन्तरेणानुपपत्तेरिति न मन्तव्यम्; तस्यैव भोक्तुरात्मनः कर्तृत्वसिद्धेः प्रधानस्य कर्तुः परिकल्पनानर्थक्यात् । न हि कर्तृत्वभोक्तृत्वयोः करिष्विद्विरोधोऽस्ति, भोक्तुर्भुजि

प्रधानके कर्मसमूहके नाशकपनेके अभावको साधता है । और उससे विश्ववेदीपनेका अभाव सिद्ध होता है, क्योंकि कर्मसमूहके नाशकपनेके अभावमें कोई विश्ववेदी उपलब्ध नहीं होता । अतः प्रधान ज्ञ नहीं है, क्योंकि जो स्वयं अचेतन होता है वह ज्ञ उपलब्ध नहीं होता । और अज्ञ मोक्षमार्गका उपदेशक सम्भव नहीं है, इस तरह प्रधानके सब असम्भव ही हैं । इसके अतिरिक्त, स्वयं अचेतनके सम्प्रज्ञात समाधि भी नहीं बन सकती है । बुद्धिसत्त्वका प्रकर्ष (केवलज्ञान जैसा उत्कृष्ट ज्ञान) भी अचेतनके असम्भव है और इसलिये रज तथा तमरूप मलावरणका नाश भी उसके (अचेतन प्रधानके) नहीं बनता है ।

सांख्य—यद्यपि प्रधान अचेतन है फिर भी उसके विपर्ययमे बन्ध सिद्ध होनेसे संसारीपना, तत्त्वज्ञानसे कर्मरूप मलावरणके नाश हो जानेपर समाधिविशेषसे विवेकख्याति (प्रकृति-पुरुषका भेदज्ञान) और विवेकख्यातिसे सर्वज्ञता तथा मोक्षमार्गोपदेशिता ये जीवन्मुक्तदशामें और विवेकख्यातिके भी नाश हो जानेपर निर्बीजसमाधिसंभूतपना, ये सब ही बातें उपपन्न होजाती हैं और यही हमारा मत है ?

जैन—तो आपके द्वारा कल्पना किया गया यह पुरुष व्यर्थ ही ठहरंगा, क्योंकि प्रधानसे ही, जो संसार, मोक्ष और उनके कारणभूत परिणामोंको धारण करनेवाला है, सब कुछ होजाता है और इसलिये उसीको मानना पर्याप्त है ।

§ ११३ सांख्य—संसारादिपरिणामोंके कर्ता एवं भोग्य प्रधानके सिद्ध होजाने पर भी भोक्ता पुरुषकी कल्पना करना ही चाहिये, क्योंकि भोग्य भोक्ताके बिना नहीं बन सकता है । अतः पुरुषकी कल्पना व्यर्थ नहीं है ?

जैन—यह मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि उसी भोक्ता पुरुषके कर्तापन सिद्ध है और इसलिये प्रधानको कर्ता कल्पित करना निरर्थक है । यह नहीं कि कर्तापन और भोक्तापनमें कोई विरोध है, अथवा भोक्ताके भुजिक्रियासम्बन्धी कर्तृता भी नहीं बन सकती है

क्रियायामपि कर्तृत्वविरोधानुपपन्नम् । तथा च कर्तरि भोक्तृत्वानुपपत्तेः^१ भोक्तेति न व्यपदिश्यते ।

§ १६४. स्यान्मतम्^२—भोक्तेति कर्तरि शब्दप्रयोगा^३त्पुरुषस्य न वास्तव्यं कर्तृत्वम्, शब्द-
ज्ञानानुपात्तिनः कर्तृत्वविकल्पस्य वस्तुशून्यत्वादिति; तदप्यसम्बद्धम्; भोक्तृत्वादिवर्मायामपि
पुरुषस्यावास्तवत्वापत्तेः । तद्योगमे^४ चेत्तनः पुरुषो न वस्तुतः सिद्ध्येत्, चेत्तनशब्दज्ञानानुपात्तिनो
विकल्पस्य वस्तुशून्यत्वात्, कर्तृत्वभोक्तृत्वादिशब्दज्ञानानुपात्तिविकल्पवत् । सकलशब्दविकल्प-
गोचरातिक्रान्तत्वाच्चितिशक्तिः^५ पुरुषस्यावच्छेदकमिति चेत्; न; तस्यावच्छेदकशब्देनाऽपि वचनविरोधात् ।
तथाऽप्यवचने कथं परमत्यायनमिति सम्प्रचार्यम् । कायप्रज्ञप्तेरपि शब्दाविषयत्वेन^६ प्रवृत्त्ययोगात् ।
स्वयं च तथाविधं पुरुषं सकलजागोचरातीतमकिञ्चित्करं कुतः प्रतिपद्येत ? स्वसंवेदनादिति चेत्,
न, तस्य ज्ञानशून्ये पुंस्वसम्भवात्, स्वरूपस्य च स्वयं संचेतनायां पुरुषेण प्रतिज्ञायमानायां “बुद्धयः^७-

और इस प्रकार कर्तामें भोक्तापन न बननेसे ‘भोक्ता’ यह व्यपदेश नहीं होसकता है ।

§ १६४. सांख्य—हमारा आशय यह है कि ‘भोक्ता’ यह कर्ता अर्थमें शब्दप्रयोग
होनेसे पुरुषके वास्तविक कर्तृता (कर्तापन) नहीं है, क्योंकि शब्द और शाब्द ज्ञानको
उत्पन्न करनेवाला कर्तृताविषयक विकल्प वस्तुरहित है—अवस्तु है ?

जैन—आपका यह आशय भी अयुक्त है, क्योंकि भोक्तापन आदि
धर्म भी पुरुषके अवास्तविक होजायेंगे । और वैसा माननेपर पुरुष वास्तविक चेतन
सिद्ध नहीं होगा, कारण ‘चेतन’ शब्द और शाब्दज्ञानका जनक चेतनविषयक विकल्प
भी वस्तुशून्य है—अवस्तु है । जैसे कर्तृता, भोक्तृता आदि शब्द और शाब्दज्ञानके
जनक विकल्प ।

सांख्य—चितिशक्ति समस्त शब्दों और विकल्पोंका विषय नहीं है और इसलिये
पुरुष अवक्तव्य है—किसी भी शब्द अथवा विकल्प द्वारा कहने योग्य नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि सर्वथा अवक्तव्य होनेकी हालतमें वह अवक्तव्य शब्दके
द्वारा भी नहीं कहा जा सकेगा । फिर भी उसे अवक्तव्य कहें तो दूसरोंको उसका ज्ञान
कैसे होगा ? यह आपको बतलाना चाहिये, क्योंकि दूसरोंको ज्ञान शब्द-प्रयोग-
द्वारा ही होता है । यदि कहें कि कायप्रज्ञप्ति—शरीरज्ञानमें दूसरोंको उसका ज्ञान हो
जाता है, तो यह कथन भी आपका युक्त नहीं है, कारण कायप्रज्ञप्तिकी भी शब्दके
अविषय पुरुषमें प्रवृत्ति नहीं बन सकती है । तात्पर्य यह कि पुरुष जब किसी भी
शब्दका विषय नहीं है तो उसमें शरीरज्ञानरूप कार्यानुमानकी प्रवृत्ति असम्भव है ।
अतः शब्दव्यवहारके बिना दूसरोंको पुरुषका ज्ञान अशक्य है । तथा स्वयंको भी उस
प्रकारके पुरुषका कि वह समस्त शब्दोंका अविषय एवं अकिञ्चित्कर है, ज्ञान कैसे
होगा ? अगर कहा जाय कि स्वसंवेदनसे उसका ज्ञान हो जाता है तो यह कथन भी
संगत नहीं है क्योंकि वह (स्वसंवेदन) ज्ञानरहित पुरुषमें असम्भव है । और यदि
स्वरूपकी पुरुषद्वारा स्वयं संचेतना (अनुभूति) मानी जाय तो “बुद्धिसे अवसित—ज्ञात

१ स प्रती ‘भोक्तृत्वानुपपत्तेः’ इति पाठो नास्ति । २ द प्रती ‘स्यान्मतम्’ नास्ति । ३ स मु
‘शब्दयोगात्’ । ४ स मु ‘गमाच्चेतयत इति’ । ५ स ‘यस्वे प्रवृ’ । ६ ‘यस्वे प्रवृ’ । ७ मु ‘बुद्ध-
व्यव्यवसित’ ।

वसितमर्थं पुरुषसंचेतयते” [] इति व्याहृत्यते, स्वरूपस्य बुद्ध्याऽनध्यवसितस्यापि^१ तेन संवेदनात् । यथा च^२ बुद्ध्याऽनध्यवसितमात्मानमात्मा संचेतयते तथा बहिरर्थमपि सञ्चेतयताम्, किमनया बुद्ध्या निष्कारणमुपकल्पितया ? स्वार्थसंवेदकेन पुरुषेण तत्कृत्यस्य कृतत्वात् ।

§ १६२. यदि पुनरर्थसंवेदनस्य कादाचित्कत्वाद् बुद्ध्याऽनध्यवसायस्तत्रापेक्ष्यते तस्य स्वकारण-बुद्धिकादाचित्कतया कादाचित्कस्वार्थसंवेदनस्य कादाचित्कताहेतुत्वसिद्धेः । बुद्ध्याऽनध्यवसायपेक्षायां पुंसोऽर्थसंवेदने शारवदर्थसंवेदनप्रसङ्गादिति मन्यध्वम्^३, तदाऽर्थसंवेदिनः पुरुषस्यापि संचेतना कादाचित्का किमपेक्षा स्यात् ? अर्थसंवेदनापेक्षेति^४ चेत्, किमिदानीमर्थसंवेदनं पुरुषादध्यवसितमिच्छीयते ? तथाऽभिमाने स्वरूपसंवेदनमपि पुंसोऽन्यत्प्राप्तम्, तस्य कादाचित्कतया शारवतिकत्वाभावात् । तादृशस्वरूपसंवेदनादात्मनोऽनन्यत्वे ज्ञानादेवानन्यत्वमिष्यताम् । ज्ञानस्यानित्यत्वात्ततोऽनन्यत्वे पुरुषस्यानित्यत्वप्रसङ्ग इति चेत्^५; न^६ स्वरूपसंवेदनादप्यनित्यादा^७त्मनोऽनन्यत्वे कथञ्चिदनित्यत्वप्रसङ्गे

अर्थको पुरुष संचेतन (अनुभव) करता है” [] यह मान्यता नहीं रहती है, क्योंकि बुद्धिसे अज्ञात भी स्वरूप उसके द्वारा जाना जाता है । और जिस प्रकार पुरुष बुद्धिसे अज्ञात (अनध्यवसित) अपने स्वरूपको जानता है उसी प्रकार वह बाह्य पदार्थोंको भी जान ले । न्यर्यमें इस बुद्धिको कल्पित करनेसे क्या फायदा ? क्योंकि स्वार्थसंवेदक पुरुषद्वारा उसका कार्य पूरा होजाता है ।

§ १६५. सांख्य—जात यह है कि बाह्य पदार्थोंका ज्ञान कादाचित्क है—कभी होता है और कभी नहीं होता है, इसलिये उसमें बुद्धिके अध्यवसायकी अपेक्षा होती है और चूँकि बुद्धिका अध्यवसाय अपनी कारणभूत बुद्धिके कादाचित्क होनेसे कादाचित्क है । अतः वह बाह्यपदार्थज्ञानकी कादाचित्कताका कारण सिद्ध होजाता है । मतलब यह कि बुद्धिके कादाचित्क होनेसे उसका कार्यरूप बाह्यपदार्थज्ञान भी कादाचित्क है । यदि पुरुषके अर्थसंवेदनमें बुद्धिके अध्यवसायकी अपेक्षा न हो तो सदैव अर्थसंवेदनका प्रसंग आवेगा, लेकिन ऐसा नहीं है —अर्थसंवेदन कादाचित्क है ?

जैन—तो यह बतलाइये कि अर्थसंवेदी पुरुषकी भी कादाचित्क स्वरूपसंचेतना (अनुभूति) किसकी अपेक्षासे होती है अर्थात् उसमें किसकी अपेक्षा होती है ?

सांख्य—अर्थसंवेदनकी ।

जैन—तो क्या आप अर्थसंवेदनसे पुरुषको भिन्न कहते हैं ?

सांख्य—हाँ, उससे पुरुषको भिन्न कहते हैं ।

जैन—तो स्वरूपसंवेदनसे भी पुरुषको भिन्न कहना चाहिये, क्योंकि वह कादाचित्क होनेसे शारवतिक (नित्य—सर्वदा रहनेवाला) नहीं है ।

सांख्य—स्वरूपसंवेदनसे हम पुरुषको अभिन्न कहते हैं ?

जैन—तो ज्ञानसे ही पुरुषको अभिन्न कहिये ।

सांख्य—ज्ञान अनित्य है, इसलिये उससे पुरुषको अभिन्न कहनेपर पुरुषके अनित्यपनाका प्रसंग आता है । अतः ज्ञानसे पुरुष अभिन्न नहीं है ?

१ मु ‘बुद्ध्यनवसित’ । २ मु स बुद्ध्यनवसित । ३ द ‘मन्यध्वम्’ पाठस्थाने ‘अनवत्’ पाठः । ४ मु ‘पेक्षेति’ । ५ स मु प्रतिष्ठा ‘न’ पाठो नास्ति । ६ मु स ‘त्यत्वादात्म’ ।

दुःपरिहार एव । स्वरूपसंवेदनस्य नित्यत्वेऽर्थसंवेदनस्यापि नित्यता स्यादेव । परापेक्षातस्तस्यानित्यत्वे स्वरूपसंवेदनस्याऽप्यनित्यत्वमस्तु । न आत्मनः कथञ्चिदनित्यत्वमयुक्तम्, सर्वथा नित्यत्वे प्रमाण-विरोधात् । सोऽयं सांख्यः पुरुषं कादाचित्कार्यसंघेतनात्मकमपि निरतिशयं नित्यमाचक्षायो ज्ञानात्का-दाचित्कावनित्यत्वमनित्यत्वमयात्र प्रतिपद्यत इति किमपि महानुत्तम् ? प्रधानस्य चानित्या^१द्वयकता-द्वयार्थान्तरभूतस्य नित्यता प्रतीयन् पुरुषस्यापि ज्ञानादशान्धतादनर्थान्तरभूतस्य नित्यत्वमुपैतु, सर्वथा विरोधाभावात् । केवलं ज्ञानपरिणामाश्रयस्य प्रधानस्यादृष्टस्यापि परिकल्पनायां ज्ञानात्मकस्य च पुरुषस्य स्वार्थव्यवसायिनो दृष्टस्य हानिः पापीयसी स्यात् । “दृष्टहानिरदृष्टपरिकल्पना च पापी-यसी” [] इति सकलप्रेक्षावतामन्युपगमनीयत्वात् । ततस्तां परिजिह्वीयता पुरुष एव

जैन—नहीं, क्योंकि अनित्य स्वरूपसंवेदनसे भी पुरुषको अभिन्न कहनेमें पुरुषके कथंचित् अनित्यता प्रसक्त होती है और जो दुष्परिहार्य है—किसी तरह भी उसका परिहार नहीं किया जासकता है ।

सांख्य—स्वरूपसंवेदन नित्य है, अतः उक्त दोष नहीं है ?

जैन—तो अर्थसंवेदन भी नित्य हो और इसलिये पूर्वोक्त दोष उसमें भी नहीं है ।

सांख्य—अर्थसंवेदनमें परकी अपेक्षा होती है, इसलिये वह अनित्य है ?

जैन—स्वरूपसंवेदन भी अनित्य है, क्योंकि उसमें भी परकी अपेक्षा संभव है । दूसरे, आत्माके कथंचित् अनित्यपना अयुक्त नहीं है, क्योंकि सर्वथा नित्य माननेमें प्रमाणका विरोध आता है अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाणसे आत्मा सर्वथा नित्य—कूटस्थ प्रतीत नहीं होता । आश्चर्य है कि आप लोग अनित्य स्वरूपसंवेदनात्मक भी पुरुषको निरतिशय नित्य (अपरिणामी नित्य) प्रतिपादन करते हैं, पर अनित्य अर्थसंवेदनसे अभिन्न उसे अनित्यताके भयसे स्वीकार नहीं करते । वास्तवमें जब अनित्य स्वरूपसंवेदनसे पुरुष अभिन्न रह कर भी निरतिशय नित्य बना रह सकता है तो अनित्य ज्ञानसे भी वह अभिन्न रह कर निरतिशय नित्य बना रह सकता है—उसमें कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये ।

अपि च, जब आप अनित्य महदादि व्यक्तसे अभिन्नभूत प्रधानके नित्यता ही घोषित करते हैं—अनित्य महदादि व्यक्तसे अभिन्न होनेपर भी उसके अनित्यताका प्रसंग नहीं आता है तो अनित्य ज्ञानसे अभिन्नभूत पुरुषके भी नित्यता स्वीकार करिये, क्योंकि दोनों जगह कोई विशेषता नहीं है । सिर्फ ज्ञानपरिणामके आश्रयभूत प्रधानकी, जो कि अदृष्ट है—देखनेमें नहीं आता, परिकल्पना और ज्ञानस्वरूप स्वार्थव्यवसायी पुरुषकी, जो दृष्ट है—देखनेमें आता है, हानि प्राप्त होती है और जो दोनों ही पाप हैं—अहितकर हैं । “दृष्ट—देखे गयेको न मानना और अदृष्ट—नहीं देखे गयेको कल्पित करना पाप है—अश्रेयस्कर है” [] यह सभी विवेकी चतुर पुरुषोंने स्वीकार किया है । अतः इस प्राप्त अदृष्टपरिकल्पना

ज्ञानदर्शनोपयोगक्षयः कश्चित् प्रवीणकर्मा सकलतत्त्वसाक्षात्कारी मोक्षमार्गस्य प्रवेष्टा पुण्यशरीरः पुण्यातिशयोदये साक्षाद्दितोक्तपरिग्राहकविनेयमुख्यः प्रतिपत्तव्यः, तस्यैव मुमुक्षुभिः प्रेषावन्निः^१ स्तुत्यतोपपत्तेः^२ । प्रमाणं तु मोक्षमार्गस्य प्रवेष्टुं ततोऽर्चान्तरभूत एवात्मा मुमुक्षुभिः स्तुयते इत्य-
किञ्चित्करात्मवाच्येन ब्रूयाच्च ततोऽप्य इत्यर्थं प्रसङ्गेन ।

[सुगतस्य मोक्षमार्गप्रणेतृत्वाभावप्रतिपादनम्]

§ १६६. योऽप्याह—माभूत्कपिलो निर्वाणमार्गस्य^३ प्रवेष्टा महेस्वरषट्, तस्य विचार्य-
माणस्य तथा व्यवस्थापयिषुमशक्रेः । सुगतस्तु निर्वाणमार्गस्योपदेशको^४ऽस्तु सकलबाधकप्रमाणा-
भावादिति तमपि निराकर्तुं मुपक्रमते—

सुगतोऽपि न निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः ।

विश्वतत्त्वज्ञताऽपायात्तत्त्वतः कपिलादिवत् ॥ ८४ ॥

§ १६७. यो यस्तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञताऽपेतः स स न निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः, यथा
कपिलादिः, तथा च सुगत इति । अत्र^५ नासिद्धं साधनम्, तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञतापेतत्वस्य सुगते

और दृष्टान्तिरूप पापको दूर करना चाहते हैं तो ज्ञान और दर्शन उपयोगस्वरूप किसी विशिष्ट पुरुषको ही कर्मोंका नाशक, सर्वज्ञ, मोक्षमार्गका उपदेशक, उत्तम शरीरवाला, विशिष्ट पुण्यकर्मके उदयवाला और निकटवर्ती एवं उनके उपदेश-
ग्राहक गणधरादिविनेयोंमें श्रेष्ठ ऐसा मानना चाहिये, वही विवेकी मुमुक्षुओंद्वारा स्तुति किये जाने योग्य प्रमाणसे सिद्ध होता है । किन्तु जो यह कहते हैं कि 'प्रधान मोक्ष-
मार्गका उपदेशक है और उससे भिन्न आत्माकी मुमुक्षु स्तुति करते हैं' वे आत्माको अकिञ्चित्कर कहनेवालों—कर्ता आदि स्वीकार न करनेवालों (सांख्यों) के सिवाय अन्य कोई नहीं हैं अर्थात् वैसा प्रतिपादन सांख्य ही कर सकते हैं, अन्य नहीं । इसप्रकार सांख्य मतका संक्षिप्त विवेचन करके उसे समाप्त किया जाता है—उसका और विस्तार नहीं किया जाता ।

[सुगत-परीक्षा]

§ १६६. जो कहते हैं कि कपिल मोक्षमार्गका उपदेशक न हो, जैसे महेस्वर; क्योंकि विचार करनेपर उसके मोक्षमार्गोपदेशकपना व्यवस्थित नहीं होता । लेकिन सुगत मोक्षमार्गका उपदेशक हो, कारण उसके कोई भी बाधकप्रमाण नहीं है । उनके भी इस कथनको निराकरण करनेके लिये प्रस्तुत प्रकरण प्रारम्भ किया जाता है—

'सुगत भी मोक्षमार्गका प्रतिपादक नहीं है, क्योंकि उसके परमार्थतः सर्व-
ज्ञताका अभाव है, जैसे कपिलादिक ।'

§ १६७. जो जो परमार्थतः सर्वज्ञतारहित है वह वह मोक्षमार्गका प्रतिपादक नहीं है, जैसे कपिल वगैरह । और परमार्थतः सर्वज्ञतारहित सुगत है । यहाँ साधन असिद्ध नहीं है, कारण परमार्थतः सर्वज्ञताका अभाव सुगतरूप धर्मीमें विद्यमान है । यदि

१ इ प्रती 'प्रेषावन्निः' नास्ति । २ इ 'स्तुत्योपपत्तेः' । ३ मु स 'निर्वाणस्य' । ४ चायुक्तः ।
मूले इ प्रतेः पाठो निश्चितः । ५ मु स 'मार्गोपदेश' । ६ मु स 'इत्येवं' ।

धर्मिणि सज्ञावाद् । स हि विश्वतत्त्वान्वयीतानागतवर्तमानानि साक्षात्कुर्वन्तदेतुकोऽभ्युपगम्यन्तः, तेषां सुगतज्ञानहेतुत्वाभावे^१ सुगतज्ञानविषयत्वविरोधात् । “नाकारणं विषयः” [] इति स्वयमभिधानात् । तथाऽतीतानां तत्कारणत्वेऽपि न वर्तमानानामर्थानां सुगतज्ञानकारणत्वम्, समसमयभावितानां^२ कार्यकारणभावाभावादन्यव्यतिरेकानुविधानायोगात् । न ह्यननुकृतान्वयव्यतिरेकोऽर्थः कस्यचित्कारणमिति युक्तं वक्तुम्, ^३अनुकृतान्वयव्यतिरेकं कारणमिति प्रतीतेः । तथा भविष्यतां ‘वाऽर्थानां न सुगतज्ञानकारणता युक्ता यतस्तद्विषयं सुगतज्ञानं स्यादिति विरवतत्त्व-ज्ञतापेक्षत्वं सुगतस्य सिद्धमेव । तथा परमार्थतः स्वरूपमात्रावलम्बित्वात्सर्वविज्ञानानां सुगतज्ञान-स्यापि स्वरूपमात्रविषयत्वमेवोपरीकर्तव्यम्, तस्य बहिरर्थविषयत्वे^४ “सर्वचित्तचैतानामात्म-संवेदनं प्रत्यक्षम्” [न्यायविन्दु. पृ. १६] इति वचनं विरोधमप्यासीत्^५, बहिरर्थकारणतयोत्पद्यमान-

वास्तवमें सुगत समस्त—भूत, भविष्यत् और वर्तमान तत्त्वोंका साक्षात् ज्ञाता हो तो उसके ज्ञानको समस्ततत्त्वकारणक अर्थात् समस्त तत्त्वोंसे जनित स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि समस्त तत्त्व यदि सुगतज्ञानके कारण न हों तो वे सुगतज्ञानके विषय नहीं हो सकते हैं । कारण, बौद्धोंने स्वयं कहा है कि “नाकारणं विषयः” [] अर्थात् ‘जो कारण नहीं है वह विषय नहीं होता’ । ऐसी हालतमें यदि किसी प्रकार अतीत पदार्थ सुगतज्ञानमें कारण हो भी जायें, यद्यपि उनमें अन्यवहित पूर्वक्षणके सिवाय अन्य सब अतीत पदार्थ कारण सम्भव नहीं हैं तथापि वर्तमान पदार्थोंके सुगतज्ञानकी कारणता असम्भव है, क्योंकि एक-कालमें होनेवाले पदार्थोंमें कार्यकारण-भाव न होनेसे उनमें अन्यव्यतिरेक नहीं बनता है । प्रकट है कि जिस पदार्थका अन्यव्य और व्यतिरेक नहीं है वह किसीका कारण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अन्यव्य-व्यतिरेकवाला ही कारण प्रतीत होता है । तथा भविष्यत् पदार्थोंके भी सुगतज्ञानकी कारणता युक्त नहीं है जिससे सुगतज्ञान उनको विषय करनेवाला हो, क्योंकि कार्यसे पूर्व-वर्तीको ही कारण कहा जाता है, उत्तरवर्तीको नहीं और भविष्यत् पदार्थ कार्यके उत्तर-कालीन हैं तब वे सुगतज्ञानके कारण कैसे हो सकते हैं ? तथा कारण न होनेकी हालतमें वे सुगतज्ञानके विषय भी कैसे हो सकते हैं ? अर्थात् नहीं हो सकते हैं । अतः सर्वज्ञताका अभाव सुगतके सिद्ध ही है । दूसरी बात यह है कि समस्त ज्ञानोंको परमार्थतः स्वरूप-मात्रविषयक होनेसे सुगतज्ञानको भी स्वरूपमात्रविषयक ही स्वीकार करना चाहिये । और इस तरह उसके विश्वतत्त्वज्ञताका अभाव सिद्ध है । यदि उसे बहिरर्थविषयक (बाह्य पदार्थोंको विषय करनेवाला) कहा जाय तो “समस्त चित्तों और चैतनों—अर्थ-मात्रमाही विज्ञानों और विशेष अबस्थाप्राही सुखादिकोंका स्वसंवेदन प्रत्यक्ष होता है” [न्यायविन्दु पृ० १६] इस वचनका विरोध प्राप्त होता है, क्योंकि बाह्य पदार्थाकाररूपसे वह उत्पन्न होगा । तात्पर्य यह कि सुगतज्ञानको बहिरर्थविषयक माननेपर उसका स्वसंवेदन नहीं हो सकता है और इसलिये उक्त न्यायविन्दुकारके वचनके साथ विरोध आता है । अगर कहा जाय कि उपचारसे सुगतज्ञानको बहिरर्थविषयक मानते हैं तो

१ द प्रती पाठोऽयं नास्ति । २ द प्रती त्रुटितोऽयं पाठः । ३ मु स ‘नानुकृता’ । ४ मु स ‘चा’ । ५ द बहिरर्थसंवेदकत्वात् । मु स ‘बहिरर्थविषयत्वे स्वार्थसंवेदकत्वात्’ । ६ द मु ‘हीत’ ।

त्वात् । सुगतज्ञानस्य बहिरर्थविषयत्वोपपत्त्यकारकस्याभावां न परमार्थतो बहिरर्थविषयं सुगतज्ञानमतः 'तत्त्वतः' इति विशेषणमपि नासिद्धं साधनस्य । नापि विरुद्धम्, विपक्ष एव वृत्तेरभावात् कपिलादौ सपक्षेऽपि सञ्जायात् ।

§ १६८. ननु तत्त्वतो विरवतत्त्वज्ञतापेतेन मोक्षमार्गस्य प्रतिपादकेन दिग्नागाचार्यादिना साधनस्य व्यभिचार इति चेत्; न; तस्यापि पक्षीकृतत्वात् । सुगतग्रहणात्सुगतमतानुसारिणां सर्वेषां गृहीतत्वात् । तर्हि स्याद्वादिनाऽनुपपत्त्येवसाक्षानेन तत्त्वतो विरवतत्त्वज्ञतापेतेन सूत्रकारादिना निर्वाणमार्गस्थोपदेशकेनानैकान्तिकं साधनमिति चेत्; न; तस्यापि सर्वज्ञप्रतिपादितनिर्वाणमार्गोपदेशित्वेन *तदनुपादकत्वात्प्रतिपादकत्वसिद्धेः । साक्षात्तत्त्वतो विरवतत्त्वज्ञ एव हि निर्वाणमार्गस्य प्रवक्ता । गणधरदेवादयस्तु सूत्रकारपरम्परास्तदनुवक्ता एव गुरुपरम्परा^१विच्छेदात्, इति स्याद्वादिनां दर्शनम्, ततो न तैरनैकान्तिको हेतुर्यतः सुगतस्य निर्वाणमार्गस्थोपदेशित्वाभावं न साधयेत् ।

[सौगतानां स्वपक्षसमर्थनम्]

§ १६९. स्यान्मतम्—न सुगतज्ञानं विरवतत्वेभ्यः समुत्पन्नं तदाकारतां चापन्नं^२ तदध्यवसायि च तत्साक्षात्कारि सौगतैरभिधीयते ।

सुगतज्ञान परमार्थतः बहिरर्थविषयक सिद्ध नहीं होता । अतः 'तत्त्वतः' यह हेतुगत विशेषण भी असिद्ध नहीं है । तथा हेतु विरुद्ध भी नहीं है क्योंकि विपक्षमें वह नहीं रहता है और कपिलादिक सपक्षमें रहता है ।

१६८. बौद्ध—परमार्थतः सर्वज्ञतासे रहित एवं मोक्षमार्गके प्रतिपादक दिग्नागाचार्यादिके साथ आपका हेतु व्यभिचारी है ?

जैन—नहीं, दिग्नागाचार्यादिको भी पक्षान्तर्गत कर लिया है, क्योंकि सुगतके ग्रहणसे सुगतमतानुसारी सबोंका ग्रहण विवक्षित है ।

बौद्ध—यदि ऐसा है तो जिन्हें केवलज्ञान प्राप्त नहीं है और इसलिये परमार्थतः जो सर्वज्ञतासे रहित हैं किन्तु मोक्षमार्गके प्रतिपादक हैं, ऐसे स्याद्वादी सूत्रकारादिकोंके साथ साधन व्यभिचारी है ?

जैन—नहीं, वे भी सर्वज्ञोक्त मोक्षमार्गके परम्परा उपदेशक होनेसे अनुवादक अथवा अनुप्रतिपादक हैं और इसलिये प्रतिपादक सिद्ध है । मोक्षमार्गका साक्षात् प्रवक्ता (प्रधान प्रतिपादक) निस्सन्देह परमार्थतः सर्वज्ञ ही है । गणधरदेवसे लेकर सूत्रकार तक तो सब उनके अनुवक्ता हैं, क्योंकि गुरुपरम्पराका क्रम अविच्छिन्न चलता रहता है, यह हमारा दर्शन है—सिद्धान्त है । अतः उनके साथ हेतु व्यभिचारी नहीं है जिससे वह सुगतके मोक्षमार्गोपदेशकताका अभाव सिद्ध न करे । अपितु सिद्ध करेगा ही ।

§ १६९. बौद्ध—हमारा अभिप्राय यह है कि हम सुगतके ज्ञानको विरवतत्त्वोंसे उत्पन्न, तदाकारताको प्राप्त और तदध्यवसायी होता हुआ उनका साक्षात्कारी नहीं कहते हैं । क्योंकि—

1 स मु 'ग्रहणेन' । 2 द 'तदनुप्रतिपादकत्वात्' । 3 द 'क्रियावि' । 4 द 'मार्गोपदेशि' । 5 द 'तदाकारतापन्न' वा ।

“भिन्नकालं कथं प्राप्नोमिति चेद्^१ प्राप्नोतां विदुः ।

हेतुत्वमेव युक्तिज्ञास्तदाकारार्पणक्षमम् ॥” [प्रमाणवा. ६-२४७] इति ।

§ २००. अनेन तदुत्पत्तिताद्रूप्यबोधात्प्रत्यक्षलक्षणात्वेन व्यवहारिणः प्रत्यभिधानात् ।

“यत्रैव जनयेदेनां तत्रैवास्य प्रमाणता ।” [] इति ।

§ २०१. अनेन च तदध्यवसायित्वस्य प्रत्यक्षलक्षणात्वेन वचनमपि न सुगतप्रत्यक्षापेक्षया, व्यवहारिजनापेक्षयैव^२ तस्य व्याख्यानात्, सुगतप्रत्यक्षे स्वसंवेदनप्रत्यक्ष इव तदलक्षणावस्थासम्भवात् । यथैव हि स्वसंवेदनप्रत्यक्षं स्वस्मादनुत्पद्यमानमपि स्वाकारमनुकुर्वन् स्वस्मिन् व्यवसायमजनयत् प्रत्यक्षमिष्यते कल्पनापोडाभ्रान्तत्वलक्षणावज्ञावात्, तथा योगिप्रत्यक्षमपि वर्धमानातीतामागततत्त्वमेवः

‘प्रत्यक्षज्ञान भिन्नसमयवर्तीको कैसे ग्रहण कर सकता है, यदि यह पृष्ठा जाय तो युक्तिज्ञ पुरुष तदाकारके अर्पणमें समर्थ हेतुताको ही प्राप्नोता कहते हैं । तात्पर्य यह कि यद्यपि अर्थके समय ज्ञान नहीं है और ज्ञानके समय अर्थ नहीं है—अर्थके नाश हो जानेके बाद ही ज्ञान उत्पन्न होता है—अर्थके सद्भावमें नहीं होता है और इसलिये पूर्वज्ञान, पूर्वज्ञानज्ञानसे भिन्नकालीन है और जब वह भिन्नकालीन है तो वह प्राप्नोता कैसे होसकता है ? तथापि युक्तिके जानकारोंका कहना है कि पूर्वज्ञान अपना आकार छोड़ जाता है और ज्ञान उसको ग्रहण कर लेता है, यह आकारार्पण-रूप हेतुता—युक्ति ही उसकी प्राप्नोतामें प्रमाण है ।’ [] ।

§ २००. इस पद्यद्वारा तदुत्पत्ति और ताद्रूप्यको प्राप्नोता (प्रत्यक्ष) के लक्षणरूपसे व्यवहारियोंके प्रति कहा है—सुगतके प्रति नहीं । अर्थात् हम व्यवहारियोंके प्रत्यक्षज्ञानके ही तदुत्पत्ति और ताद्रूप्य लक्षणरूपसे अभिहित हैं, सुगतप्रत्यक्षके नहीं । तथा ‘जहाँ ही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष सविकल्पक बुद्धिको उत्पन्न करता है वहाँ ही यह प्रमाण है’ [] ।

§ २०१. इस पद्यांशद्वारा तदध्यवसायिताको प्रत्यक्षके लक्षणरूपसे कथन करना भी सुगतज्ञानकी अपेक्षासे नहीं है, व्यवहारीजनोंकी अपेक्षासे ही है, ऐसा व्याख्यान करना चाहिये, क्योंकि सुगतप्रत्यक्षमें स्वसंवेदन प्रत्यक्षकी तरह उक्त प्रत्यक्षलक्षण (तदुत्पत्ति, तदाकारता और तदध्यवसायिता) असम्भव है । स्पष्ट है कि जिसप्रकार स्वसंवेदन प्रत्यक्ष अपनेसे उत्पन्न न होता हुआ, अपने आकारका अनुकरण न करता हुआ और अपनेमें व्यवसाय (निश्चय) को पैदा न करता हुआ भी प्रत्यक्ष कहा जाता है क्योंकि उसमें कल्पनापोडपना और अभ्रान्तपनारूप प्रत्यक्षलक्षण मौजूद है उसी प्रकार योगिप्रत्यक्ष भी वर्तमान, अतीत और अनागत तत्त्वोंसे उत्पन्न न होता हुआ, उनके आकारका अनुकरण न करता हुआ और उनके अध्यवसायको पैदा न करता हुआ प्रत्यक्ष माना जाता है क्योंकि कल्पनापोडपना और अभ्रान्तपनारूप लक्षण उसमें विद्यमान है । यदि ऐसा न हो—विरह तत्त्वोंसे

१ द प्रती ‘भिन्नेत्यादि’ पङ्क्तिर्नास्ति । २ स ‘व्यवहारजननापेक्ष’, सु ‘व्यवहारजनापेक्ष’ ।

एवमनुत्पन्नमानं तदाकारमननुकुर्वत् तदध्यवसाय^१मजनयत् प्रत्यक्षं तत्त्वज्ञानयोगित्वात्प्रतिपद्यते^२ । कथमन्यथा सकलार्थविषयं विधूतकल्पनाजातं च सुगतप्रत्यक्षं सिद्ध्येत् ? तस्य भावनाप्रकर्षपर्यन्त-जत्वाच्च न समस्तार्थजत्वं युक्तम्, “भावनाप्रकर्षपर्यन्तजं योगिज्ञानम्” [न्यायविन्दु पृ० २०] इति वचनात् । भावना हि द्विविधा भ्रुतमयी चिन्तामयी च । तत्र^३भ्रुतमयी भूयमाद्येभ्यः परार्थानुमानवाक्येभ्यः समुत्पद्यमानज्ञानेन^४ भ्रुतशब्दवाच्यतामात्कन्दता निवृत्ता^५ परं प्रकर्षं प्रतिपद्यमाना स्वार्थानुमानज्ञान^६वाच्यता चिन्तया निवृत्ता^७ चिन्तामयी भावनाभारभते । सा च प्रकृष्यमाया परं प्रकर्षपर्यन्तं सम्माप्ता योगिप्रत्यक्षं जनयति, ततस्तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञतासिद्धेः सुगतस्य न तदपेतत्वं सिद्ध्यति यतो निर्वाच्यमार्गस्य प्रतिपादकः सुगतो न भवेदिति ।

[भ्रुतमतनिराकरणम्]

§ २०२. तदपि न विचारकम्; भावनाया विकल्पात्मिकायाः भ्रुतमय्याचिन्ताम-
न्यारथावस्तुविषयाया वस्तुविषयस्य योगिज्ञानस्य जन्मविरोधात् । कुतरिचदतत्त्वविषयाद्

उत्पन्नादिरूप हो तो सुगतप्रत्यक्ष समस्तार्थविषयक और कल्पनाजालरहित कैसे सिद्ध हो सकेगा ? फलितार्थ यह कि सुगतप्रत्यक्षमें विश्वतत्त्वोंको हम कारण नहीं मानते हैं, क्योंकि कारण माननेकी हालतमें सुगतप्रत्यक्ष उनसे उत्पन्न न हो सकेनेसे समस्त पदार्थोंका ज्ञाता सिद्ध नहीं होता । अतएव तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य और तदध्यवसायिताका जो प्रतिपादन है वह हम लोगोंके प्रत्यक्षज्ञानकी अपेक्षा है, सुगतप्रत्यक्षकी अपेक्षा नहीं । दूसरे, सुगतप्रत्यक्ष भावनाके परमप्रकर्षसे उत्पन्न होता है—विश्वतत्त्वोंसे नहीं, इसलिये भी वह समस्त पदार्थजन्य नहीं माना जा-सकता है क्योंकि “भावनाके चरम प्रकर्षसे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको योगिज्ञान अथवा योगिप्रत्यक्ष कहते हैं ।” [न्यायविन्दु पृ० २०] ऐसा न्यायविन्दुकार आचार्य धर्मकीर्तिका उपदेश है । प्रकट है कि भावना दो प्रकारकी कही गई है—एक भ्रुतमयी और दूसरी चिन्तामयी । जो सुने जानेवाले परार्थानुमानवाक्योंसे उत्पन्न एवं भ्रुत शब्दसे कहे जानेवाले भ्रुतज्ञानसे उत्पन्न होती है वह भ्रुतमयी भावना है । यह भ्रुतमयी भावना परमप्रकर्षको प्राप्त होती हुई स्वार्थानुमानात्मक चिन्ताद्वारा जनित चिन्तामयी भावनाको आरम्भ करती है और वह चिन्तामयी भावना बढ़ते-बढ़ते अन्तिम प्रकर्षको प्राप्त होकर योगिप्रत्यक्षको उत्पन्न करती है । अतः सुगतके पर-मार्थतः सर्वज्ञता सिद्ध है और इसलिये उसके सर्वज्ञताका अभाव सिद्ध नहीं होता, जिससे सुगत मोक्षमार्गका प्रतिपादक न हो, अपितु वह है ही ।

§ २०२. जैन—यह कथन भी विचारसह नहीं है—विचारद्वारा उसका खण्डन होजाता है, क्योंकि भ्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाएँ विकल्पात्मक हैं और इस-लिये वे अवस्तुको विषय करनेवाली हैं, अतः उनसे वस्तुविषयक योगिज्ञान उत्पन्न नहीं होसकता है । दूसरे, अवस्तुको विषय करनेवाले किसी विकल्पज्ञानसे वस्तुको

१ मु ‘तदध्यवसाय’ । २ स ‘प्रतिपद्यते’ । ३ द ‘तथा हि’, स ‘तर्हि तत्र’ । ४, ६ मु ‘ज्ञान’ नास्ति । ५ द ‘निवृत्ता’ । ७ द स ‘निवृत्ता’ ।

विकल्पज्ञानात्तत्त्वविषयस्य ज्ञानस्यानुपलब्धेः । कामशोकभयोन्मादचौर^१स्वप्नाद्युपप्लुतज्ञानेभ्यः कामिनीमृतदृष्टजनमात्रुसंवातानिषयतार्यगोचराणां पुरतोऽवस्थितानामिव दर्शनस्याऽप्यभूतार्थविषयतया तत्त्वविषयतया तत्त्वविषयत्वाभावात् । तथा चाभ्यधाधि—

“काम-शोक-भयोन्माद-चौर^२-स्वप्नाद्युपप्लुताः ।

अभूतानपि पश्यन्ति पुरतोऽवस्थितानिव ॥” [प्रमाणवा० ३-२८२] इति ।

[सौत्रान्तिकानां पूर्वपक्षः]

§ २०३. ननु च कामादिभावनाज्ञानादभूतानामपि कामिन्वादीनां पुरतोऽवस्थितानामिव स्पष्ट^३ भाषादर्शनमुपलभ्यते किमङ्ग पुनः श्रुतानुमानभावनाज्ञानात्परमप्रकर्षप्राप्ताद्युपप्लुतज्ञानां परमार्थसत्ता दुःख-समुदय-निरोध-मार्गाणां योगिनः साक्षाद्दर्शनं न भवतीत्यवमर्थोऽस्य रसोकस्य सौमतेर्विवक्षितः, स्पष्टज्ञानस्य भावनाप्रकर्षादुत्पत्तौ^४ कामिन्वादिषु भावनाप्रकर्षस्य ‘स्पष्टज्ञानजनकस्य दृष्टान्ततया प्रतिपादनात् । न च श्रुतानुमानभावनाज्ञानमतत्त्वविषयं तत्त्वस्वस्य प्राप्यत्वात् । श्रुतं हि परार्थानुमानं त्रिरूपलिङ्गप्रकाशकं वचनम्, चिन्ता च स्वार्थानुमानं साध्याविनाभाधित्रिरूपलिङ्गज्ञानम्, तस्य विषयो

विषय करनेवाला ज्ञान उपलब्ध नहीं होता । यही कारण है कि काम, शोक, भय, उन्माद, चोर और स्वप्नादि युक्त ज्ञानोंसे उत्पन्न हुए कामिनी, मृत प्रियजन, शत्रुसमूह, और अनियत पदार्थोंको विषय करनेवाले ज्ञान भी, जिनसे वे कामिनी आदि पदार्थ सामने खड़े हुएकी तरह दिखते हैं, अपरमार्थभूत पदार्थोंको विषय करनेसे वस्तुविषयक नहीं हैं । तात्पर्य यह कि जिनका ज्ञान कामादियुक्त है उन्हें कामिनी आदि पदार्थ सामने स्थितकी तरह दिखते हैं और इसलिये उनके ज्ञान अतत्त्वको विषय करनेसे तत्त्वविषयक नहीं हैं । अतएव कहा है—

‘काम, शोक, भय, उन्माद, चोर और स्वप्नादिसे युक्त पुरुष असत्य अर्थोंको भी सामने स्थितकी तरह देखते हैं ।’ [प्रमाणवार्तिक ३-२८२]

§ २०३. बौद्ध—जब कामादिकके भावनाज्ञानसे असत्यभूत भी कामिनी आदिकोंका सामने स्थितकी तरह स्पष्ट साक्षात् प्रत्यक्षज्ञान उपलब्ध होता है तब क्या कारण है कि श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाज्ञानसे, जो परमप्रकर्षको प्राप्त है, दुःख, समुदय (दुःखके कारण), निरोध (दुःखनिवृत्ति) और मार्ग (दुःखनिवृत्तिके उपाय) इन चार परमार्थभूत आर्यसत्त्वोंका योगीको साक्षात् प्रत्यक्षज्ञान नहीं होता ? यह अर्थ उपरोक्त पद्यका हमें विवक्षित है, क्योंकि भावनाके प्रकर्षसे स्पष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध करनेमें स्पष्ट ज्ञानके जनक, कामिनी आदिमें होनेवाले भावनाप्रकर्षको हम दृष्टान्तरूपसे प्रतिपादन करते हैं । दूसरी बात यह है कि श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाज्ञान अवस्तुको विषय करनेवाला नहीं है, क्योंकि उससे तत्त्व प्राप्य है । प्रकट है कि परमार्थानुमानरूप त्रिरूपलिङ्गप्रकाशक वचनको श्रुत कहते हैं और स्वार्थानुमानरूप साध्यके अविनाभावी (साध्यके होनेपर होनेवाला और साध्यके अभावमें न होनेवाला) त्रिरूपलिङ्गके ज्ञानको चिन्ता कहते हैं । इन दोनों

द्वेधा प्राप्यरक्षास्तम्बनीयश्च । तत्रास्तम्बमानस्य साध्यसामान्यस्य तद्विषयवस्तुत्वात्तत्त्व^१विषयत्वे-
ऽपि प्राप्यस्वल्क्षणकापेक्षया तत्त्वविषयत्वं व्यवस्थाप्यते, “वस्तुविषयं प्रामाण्यं द्वयोरपि प्रत्यक्षानु-
मानयोः” [] इति वचनात् । यथैव हि प्रत्यक्षादर्थं परिच्छिद्य प्रवर्तमानोऽर्थक्रियायां
न विसंवाद्यत इत्यर्थक्रियाकारि स्वल्क्षणवस्तुविषयं प्रत्यक्षं प्रतीयते तथा परार्थानुमानात्स्वार्थानुमाना-
च्चायं^२ परिच्छिद्य प्रवर्तमानोऽर्थक्रियायां न विसंवाद्यत इत्यर्थक्रियाकारि चतुरार्यसत्यवस्तुविषयमनुमान-
मास्थीयत इत्युच्यते प्राप्यवस्तुविषयं प्रामाण्यं सिद्धम्, प्रत्यक्षस्वेवानुमानस्यार्थास्तम्बे सम्प्रदाभाष-
साधनात् । तदुक्तम्—

“अर्थस्यासम्भवेऽभावात्प्रत्यक्षेऽपि प्रमाण्याता ।

प्रतिबद्धस्वभावस्य तद्धेतुत्वे समं द्वयम् ॥” [] इति ।

§ २०४. तदर्थं “भूतानुमानभावनाज्ञानात्प्रकर्षपर्यन्तप्राप्ताचतुरार्यसत्यज्ञानस्य स्पष्टतमस्योत्प-

भावनाज्ञानोंका विषय दो प्रकारका है—एक प्राप्य और दूसरा आलम्बनीय । उनमें
जो आलम्बन होनेवाला उसका विषयभूत साध्यसामान्य है—वह अवस्तु है,
इस लिये आलम्बनीय विषयकी अपेक्षासे वह अतत्त्वविषयक होनेपर भी
प्राप्यस्वल्क्षणकी अपेक्षासे वस्तुविषयक व्यवस्थापित किया जाता है, क्योंकि
“प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों ही में वस्तुविषयक प्रामाण्य है अर्थात् प्रत्यक्षकी तरह
अनुमानमें भी वस्तुविषयक प्रमाण्याता है ।” [] ऐसा कहा गया है ।
निःसन्देह जिसप्रकार प्रत्यक्षसे अर्थको जानकर प्रवृत्त हुए पुरुषको अर्थक्रियामें
कोई विसंवाद नहीं होता और इसलिये उसका वह प्रत्यक्षज्ञान अर्थक्रियाकारी
एवं स्वल्क्षणरूप वस्तुको विषय करनेवाला प्रतीत होता है उसीप्रकार परार्थानुमान
और स्वार्थानुमानसे अर्थको जानकर प्रवृत्त होनेवाले पुरुषको अर्थक्रियामें कोई
विसंवाद नहीं होता और इसलिये उसका वह अनुमानज्ञान अर्थक्रियाकारी एवं
चार आर्यसत्य (दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग) रूप वस्तुको विषय करनेवाला
माना जाता है । इसप्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान दोनोंमें प्राप्य वस्तुकी अपेक्षा प्रामाण्य
सिद्ध है, क्योंकि प्रत्यक्षकी तरह अनुमान भी अर्थके अभावमें नहीं होता है ।
कहा भी है—

“अर्थके अभावमें न होनेसे प्रत्यक्षमें भी प्रमाण्याता है और साध्यके सद्भावमें
होनेवाला तथा साध्यके असद्भावमें न होनेवाला अर्थात् साध्याविनाभावी त्रिरूपलिङ्ग—
प्रतिबद्धस्वभाववाला साधन अनुमानमें कारण है—उसके होनेपर ही अनुमान उत्पन्न
होता है और उसके न होनेपर अनुमान उत्पन्न नहीं होता है और इसलिये उसमें भी
प्रमाण्याता है । अतएव प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों समान हैं । तात्पर्य यह कि प्रत्यक्षकी
तरह अनुमान भी त्रिरूप लिङ्गात्मक अर्थसे उत्पन्न होता है—उसके अभावमें नहीं
होता है ।” []

§ २०४. इसप्रकार चरम प्रकर्षको प्राप्त—भूतमयी और चिन्तामयी भावनाज्ञान-
से स्पष्टतम—अत्यन्त विशद चार आर्यसत्योंका ज्ञान उत्पन्न होनेमें कोई विरोध नहीं

१ द ‘वस्तुत्वादेकत्वविषय’ । २ द ‘भूतानुमानभावनाप्रकर्षे पर्यन्तप्राप्ते’ ।

शेरविरोधात्सुगतस्य विरक्तत्वज्ञता प्रसिद्धैव, परमवैतृष्यवत् । सम्पूर्णां गतः सुगत इति निर्बचनात्, सुपूर्व^१ कलशवत्, सुशब्दस्य सम्पूर्ववाचित्वात् । सम्पूर्वं हि साक्षात्तुरार्यसत्यज्ञानं सम्प्राप्तः सुगत इष्यते । तथा शोभनं गतः सुगत इति सुशब्दस्य शोभनार्थत्वात्सुरूपकन्यावत् निरूप्यते । शोभनो ह्यविद्यातृष्णाद्युन्मो ज्ञानसन्तानः, तस्याशोभनाभ्यामविद्यातृष्णाभ्यां व्यावृत्तत्वात्, [तं] सम्प्राप्तः सुगत इति, निरास्रवचित्तसन्तानस्य सुगतत्ववर्णनात् । तथा सुष्ठु गतः सुगत इति पुनरनादृत्यागत इत्युच्यते, सुशब्दस्य पुनरनादृत्यर्थत्वात्, सुनष्टज्वरवत् । पुनरविद्यातृष्णाक्रान्तचित्तसन्तानादुत्तेरभावात्, निरास्रवचित्तसन्तानसद्भावाच्च । “तिष्ठन्त्येव पराधीना येषां तु महती कृपा ।” [प्रमाणवा० २-११६] इति वचनात् । कृपा हि त्रिविधा—सत्त्वालम्बना पुत्रकलत्रादिषु, धर्मालम्बना सत्त्वादिषु, निरालम्बना^२ शिखासम्पुटसम्बद्धमण्डकोद्धरणादिषु । तत्र महती निरालम्बना कृपा सुगतानां सत्त्वधर्मानपेक्षत्वादिति ते तिष्ठन्त्येव न कदाचिन्निर्वाप्ति धर्मदेशनया जगदुपकारनिरतत्वाज्जगत्तरवानन्त-

है और इसलिये सुगतके सर्वज्ञता प्रसिद्ध ही है, जैसे परम वैतृष्य भाव अर्थात् तृष्णाका सर्वथा अभाव । क्योंकि जो सम्यक् प्रकारसे पूर्णताको प्राप्त है वह सुगत है, ऐसी सुगत शब्दकी व्युत्पत्ति है, जैसे सुपूर्व कलश । यहाँ ‘सु’ शब्द सम्पूर्ण अर्थका वाची है । स्पष्ट है कि जो सम्पूर्ण चार आर्यसत्त्योंके साक्षात् ज्ञानको प्राप्त होजाता है उसे सुगत कहा जाता है । तथा जो शोभन—शोभाको प्राप्त है उसे सुगत कहते हैं, ऐसी भी सुगत शब्दकी व्युत्पत्ति है, क्योंकि सुरूप कन्या (शोभायुक्त रूपवाली बालिका) की तरह ‘सु’ शब्द यहाँ शोभनार्थक है । यथार्थ में अविद्या और तृष्णासे रहित ज्ञानसन्तानको शोभन कहा जाता है और सुगत अशोभन अविद्या तथा तृष्णासे रहित है, इसलिये उस शोभन ज्ञानसन्तानको जो प्राप्त है वह सुगत है, क्योंकि निरास्रव चित्तसन्तानको सुगत वर्णित किया गया है । तथा, जो अच्छी तरह चला गया (सुष्ठु गतः इति)—फिर लौटकर नहीं आता उसे सुगत कहते हैं । यहाँ ‘सु’ शब्दका अनादृत्ति—लौटकर न आना—अर्थ है, जैसे सुनष्ट ज्वर अर्थात् अच्छी तरह चला गया—फिर लौटकर न आनेवाला ज्वर । चूँकि जो सुगतत्वको प्राप्त हो चुके हैं उन्हें पुनः अविद्या और तृष्णासे व्याप्त चित्तसन्तान प्राप्त नहीं होता और सदैव निरास्रव चित्तसन्तान प्राप्त रहता है । कहा भी है—“ सुगतों की महान् कृपाएँ दूसरोंके लिये बनी ही रहती हैं—सदैव ठहरी रहती हैं । ” [प्रमाणवार्तिक २।११६] । विदित है कि कृपाएँ तीन प्रकारकी हैं—एक तो सत्त्वालम्बना—जीवमात्रको लेकर होनेवाली, जो पुत्र, स्त्री वगैरहमें की जाती है, दूसरी धर्मालम्बना—धर्मकी अपेक्षासे होनेवाली, जो भ्रमण-संच आदिमें की जाती है और तीसरी निरालम्बना—सत्त्वधर्मादि किसीकी भी अपेक्षा से न होनेवाली अर्थात् रागनिरपेक्ष, जो पत्थरके टुकड़ेसे दबे या सांपसे डसे मेढकका उद्धार करने आदिमें की जाती है । इनमें सबसे बड़ी कृपा सुगतोंकी निरालम्बना कृपा है क्योंकि उसमें सत्त्व और धर्म दोनों ही की अपेक्षा नहीं होती है । और इसलिये वे सदैव स्थिर रहती हैं । कभी उनका नाश नहीं होता, क्योंकि सभी सुगत धर्मोपदेशद्वारा जगतका उपकार करनेमें सतत तत्पर रहते हैं और जगत (लोक) अनन्त है—संसारि

१ सु ‘सुकलशवत्’, स ‘संपूर्णकलशवत्’ । २ सु स ‘शिखा’ नास्ति ।

त्वाद् । “बुद्धो भवेयं जगते हिताय” [अद्भुतप्रसंग ० पृ० ५] इति भावना बुद्धत्वसंबन्धकस्य धर्म-विशेषत्वोत्पत्तेर्धर्मदेशनाविरोधाभावाद्बिचक्षणमन्तरेयाऽपि विभूतकल्पनाजातस्य बुद्धस्य मोक्षमार्गोप-देशित्वा बाधो धर्मविशेषादेव प्रवृत्तेः । स एव निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः समवतिष्ठते विश्वतत्त्वज्ञ-त्वाद् कालम्बतो विवृण्वत्त्वाच्चेति केचिदाचक्षते सौत्रान्तिकमतानुसारिणः सौगताः ।

[सौत्रान्तिकमतनिराकरणे जैनानामुत्तरपक्षः]

§ २०५. तेषां तत्त्वव्यवस्थामेव न सम्भावयामः । किं पुनर्विश्वतत्त्वज्ञः सुगतः ? स च निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादक इत्यसम्भाव्यमानं प्रमाणविरुद्धं प्रतिपद्येमहि ।

§ २०६. तथा हि—प्रतिक्षणविनश्वरा बहिरर्थाः परमात्मनः प्रत्यक्षतो नानुभूता नानुभूयन्ते, स्थिरस्थूलषाधारवाकारस्य प्रत्यक्षबुद्धौ षटादेरर्थस्य प्रतिभासनात् । यदि पुनरस्यासत्त्वाऽसंस्पृष्टरूपाः परमात्मनः प्रत्यक्षबुद्धौ प्रतिभासन्ते, प्रत्यक्षपृष्ठभाविनी तु कल्पना संवृतिः स्थिरस्थूलसाधारणाकार-मात्मन्यविद्यमानमारोपयतीति सांघुत्वालम्बनाः पञ्च विज्ञानकाया इति भिगच्छते, तदा निरर्थानां क्षणिकपरमाणूनां का नामाऽव्यासन्नता ? इति विचार्यम् । व्यवधानाभाव इति चेत्, तर्हि सजातीयस्य

प्राणी अनन्त संख्यक हैं । अत एव “ मैं जगतका हित करनेके लिये बुद्ध होऊँ ” [] इस भावनासे सुगतोंको बुद्धत्व (तीर्थ) प्रवर्त्तक धर्मविशेषका लाभ होता है और इसलिये उनके विवक्षाके अभावमें भी धर्मोपदेशका कोई विरोध नहीं है—वह बन जाता है । यही कारण है कि समस्त कल्पनाओंसे रहित बुद्धके मोक्षमार्गका उपदेश करनेवाली बाणीकी धर्मविशेषसे ही प्रवृत्ति होती है । अतः सुगत ही मोक्षमार्गका प्रतिपादक सम्यक् प्रकारसे व्यवस्थित होता है क्योंकि वह विश्वतत्त्वज्ञ है और सम्पूर्णातः विवृण्वत्—वृष्णारहित है । इस प्रकार हम सौत्रान्तिकोंका कथन है ?

§ २०५. जैन—आपकी तत्त्वव्यवस्थाको ही हम सम्भव नहीं मानते हैं, फिर सुगत विश्वतत्त्वज्ञ कैसे हो सकता है ? और ऐसी दशामें ‘वह मोक्षमार्गका प्रतिपादक है’ इस असम्भव बातको भी हम प्रमाणविरुद्ध समझते हैं । तात्पर्य यह कि ‘मूलाभावे कुतो शाखा’ इस न्यायानुसार जब आपके तत्त्वोंकी व्यवस्था ही नहीं बनती है तो उन तत्त्वोंका ज्ञाता और मोक्षमार्गका प्रतिपादक सुगत है, यह कहना सर्वथा असंगत और प्रमाणविरुद्ध है । वह इस प्रकारसे है—

§ २०६. आपके द्वारा माने गये प्रतिक्षणविनाशी बहिरर्थपरमाणु प्रत्यक्षसे न तो कभी अनुभूत हुए हैं और न अनुभवमें आते हैं, स्थिर, स्थूल और साधारण आकार-वाले षटादिक पदार्थोंका ही प्रत्यक्षज्ञानमें प्रतिभास होता है ।

सौत्रान्तिक — अत्यन्त निकटवर्ती और परस्पर संसर्गसे रहित परमाणु प्रत्यक्षज्ञानमें प्रतिभासित होते हैं । लेकिन प्रत्यक्षके पीछे उत्पन्न होनेवाली कल्पना, जो कि संवृति है—अवास्तविक है, स्थिर, स्थूल और सामान्य आकारको, जो वास्तवमें अविद्यमान है—उसमें नहीं है, अपनेमें आरोपित करती है और इसीसे ‘पञ्च विज्ञान-काय सांघुत्वालम्बी—काल्पनिक कहे जाते हैं ?

जैन—यदि ऐसा है तो यह विचारिये कि निरन्तर क्षणिक परमाणुओंकी अत्यन्त निकटवर्तिता क्या है ?

विजातीयस्य च व्यवधायकस्याभावात्तेषां व्यवधानाभावः संसर्ग एवोक्तः स्यात् । स च सर्वात्मना न सम्भवत्येवैकपरमाणुमात्रप्रचयप्रसङ्गात् । नाऽप्येकदेशेन दिग्भागमेवेन बहुभिः परमाणुभिरैकस्य परमाणोः ^१संसृज्यमानस्य षडंशतापत्ते । तत्र एवासंसृष्टाः परमाणवः प्रत्यक्षेणासम्बन्ध इति चेत्, कथमस्यासङ्गास्ते विरोधाद्, दक्षिणदेशव्यवधानाभावात्त्यासङ्गास्ते इति चेत्, न; समीपदेशव्यवधानोपगमप्रसङ्गात् । तथा च समीपदेशव्यवधायकं वस्तु व्यवधीयमानपरमाणुभ्यां संसृष्टं व्यवहितं वा स्यात्?, गत्यन्तराभावात् । न तावत्संसृष्टं तत्संसर्गस्य सर्वात्मनैकदेशेन वा विरोधात् । नाऽपि व्यवहितम्, व्यवधायकान्तरपरिकल्पनानुऽवज्ञात् । व्यवधायकान्तरमपि व्यवधीयमानाभ्यां संसृष्टं व्यवहितं चेति पुनः पर्थनुयोगेऽनवस्थानादिति क्वात्वा-

श्रीत्रा०—परमाणुओंके मध्यमें व्यवधान न होना, यह उनकी अत्यन्त निकट-वर्तिता है ।

जैन—तो आपने सजातीय और विजातीय व्यवधायकके न होनेसे उनके व्यवधानाभावको संसर्ग ही बतलाया जान पड़ता है । सो वह संसर्ग सम्पूर्णपनेसे सम्भव नहीं है, क्योंकि एकपरमाणुमात्रके प्रचयका प्रसंग आता है अर्थात् एकपरमाणुसे दूसरे परमाणुओंका सर्वात्मना संसर्ग माननेपर केवल एकपरमाणुका ही प्रचय होगा, क्योंकि दूसरे सब परमाणु उसी एक परमाणुके पेटमें समा जायेंगे । एकदेशसे भी वह संसर्ग सम्भव नहीं है, क्योंकि छह दिशाओंसे छह परमाणुओंद्वारा एकपरमाणुके साथ सम्बन्ध होनेपर उस परमाणुके षडंशताकी प्राप्ति होती है अर्थात् छह (पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊपर और नीचेकी) ओरसे छह परमाणु आकर जब एक परमाणुसे एक देशसे सम्बन्ध करेंगे तो उस एक परमाणुके छह अंश प्रसक्त होंगे और इस तरह वह निरंश नहीं बन सकेगा ।

श्रीत्रा०—इसीसे परमाणु असम्बद्ध—सम्बन्धरहित प्रत्यक्षसे उपलब्ध होते हैं ?

जैन—फिर उन्हें आप अत्यन्त निकटवर्ती कैसे कहते हैं ? क्योंकि परस्पर विरोध है—जो असम्बद्ध हैं वे अत्यन्त निकटवर्ती कैसे ? और जो अत्यन्त निकटवर्ती हैं वे असम्बद्ध कैसे ?

श्रीत्रा०—बात यह है कि दूर देशका व्यवधान न होनेसे उन्हें अत्यन्त निकटवर्ती कहा जाता है ?

जैन—तो इसका मतलब यह हुआ कि आप उनके समीपदेशका व्यवधान स्वीकार करते हैं और उस दशामें आपको यह बतलाना पड़ेगा कि समीपदेशरूप व्यवधायक वस्तु व्यवधीयमान परमाणुओंसे सम्बद्ध है या व्यवहित ? अन्य विकल्पका अभाव है । सम्बद्ध तो कहा नहीं जासकता, क्योंकि वह सम्बन्ध सम्पूर्णपने और एक-देश दोनों तरहसे भी नहीं बनता है । व्यवहित भी वह नहीं है, क्योंकि अन्य व्यवधायककी कल्पनाका प्रसंग आता है, कारण वह अन्य व्यवधायक भी व्यवधीयमान परमाणुओंसे सम्बद्ध है या व्यवहित ? इस तरह पुनः प्रश्न होनेपर अनवस्था प्राप्त

सत्ता^१संस्पृष्टरूपाः परमाणवो बहिः सम्भवेयुः वे प्रत्यक्षविषयाः स्फुटोपां प्रत्यक्षा^२विषयत्वे च^३ न कार्यलिङ्गं स्वभावलिङ्गं वा परमाणवात्मकं प्रत्यक्षतः सिद्ध्येत्, परमाणवात्मकसाध्यवत् । कश्चित्तदसिद्धौ च न कार्यकारणबोर्वाप्यव्यापकयोर्वा तज्जावः सिद्ध्येत्, प्रत्यक्षानुपलम्भव्यतिरेकेण तत्साधनासम्भवात् । तदसिद्धौ च न स्वार्थानुमानमुपधात्^४, तस्य लिङ्गदर्शनसम्बन्धस्मरणभ्यामेवोदयप्रसिद्धेः, तदभावे तदनुपपत्तेः । स्वार्थानुमानानुपपत्तौ च न परार्थानुमानरूपं श्रुतमिति क श्रुतमयी चिन्तामयी च भावना स्यात् ? यतस्तत्प्रकर्षपर्यन्तजं योगिप्रत्यक्षमुरीक्रियते । ततो न विश्वतत्त्वज्ञता सुगतस्य तत्त्वतोऽस्ति, येन सम्पूर्णं गतः सुगतः, शोभनं गतः सुगतः, सुष्ठु गतः सुगतः^५ इति सुशब्दस्य सम्पूर्णार्थत्रयमुदाहरत्य सुगतशब्दस्य निर्वचनत्रयमुपधार्यते सकलाविद्यातृष्णाप्रहाणाच्च सर्वार्थज्ञानवैतृष्यसिद्धेः सुगतस्य जगद्धितैषिणः प्रमाणभूतस्य सन्तानेन^६ सर्वदाऽवस्थितस्य विधूतकल्पनाजालस्यापि धर्मविशेषादिनेयजनसतत^७ तत्त्वोपदेशप्रणयनं सम्भाव्यते^८, सौत्रान्तिकस्य^९ मते त्रिवार्यभाष्यस्य परमार्थतोऽर्थस्य व्यवस्थापनायोगादिति सूत्रं 'सुगतोऽपि निर्वाणमार्गस्य न प्रतिपाद-

होती है । ऐसी स्थितिमें अत्यन्त निकटवर्ती और असम्बद्धरूप बाह्य परमाणु कहाँ सम्भव हैं, जो प्रत्यक्षके विषय हों ? और जब वे प्रत्यक्षके विषय नहीं हैं तब परमाणुरूप कार्यलिङ्ग हेतु अथवा स्वभावलिङ्ग हेतु भी प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं होता, जैसे परमाणुरूप साध्य । और जब वे परमाणुरूप साध्य तथा साधन दोनों असिद्ध हैं तो कार्य-कारणमें कार्य-कारणभाव और व्याप्य-व्यापकमें व्याप्य-व्यापकभावरूप सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष—अन्वय और अनुपलम्भ—व्यतिरेकेके बिना उसकी सिद्धि सम्भव नहीं है और उसकी सिद्धि न होनेपर स्वार्थानुमान उत्पन्न नहीं होसकता है, क्योंकि वह लिङ्गदर्शन-लिङ्गके देखने और साध्यसाधनसम्बन्धके स्मरण होनेसे ही उत्पन्न होता है, यह प्रसिद्ध है । अतः उनके अभावमें वह नहीं बन सकता है । और स्वार्थानुमानके न बननेपर परार्थानुमानरूप श्रुत भी नहीं बन सकता है । इसप्रकार श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाएँ कहाँ बनती हैं, जिससे उनके चरम प्रकर्षसे उत्पन्न होनेवाला योगिप्रत्यक्ष स्वीकार किया जाती है ? तात्पर्य यह कि उक्त भावनाओंके सिद्ध न होनेसे उनसे योगिप्रत्यक्षकी उत्पत्ति मानना असम्भव और असङ्गत है । अतः सुगतके परमार्थतः सर्वज्ञता नहीं है, जिससे कि 'सम्पूर्ण गतः सुगतः, शोभनं गतः सुगतः, सुष्ठु गतः सुगतः'—जो सम्पूर्णताको प्राप्त है वह सुगत है, जो शोभनको प्राप्त है वह सुगत है, जो अच्छी तरह चला गया है—लोटकर आनेवाला नहीं है वह सुगत है, इसप्रकार सुशब्दके सम्पूर्णादि तीन अर्थोंको उदाहरणद्वारा बतलाकर 'सुगत' शब्दकी तीन निष्पत्तियाँ वर्णित करते हैं तथा समस्त अविद्या और तृष्णाके नाशसे समस्त पदार्थोंका ज्ञान एवं वितृष्णताके सिद्ध होनेसे उसे जगतहितैषी, प्रमाणभूत, सन्तानरूपसे सर्वदा स्थित और कल्पनाजालसे रहित बतलाते हुए उसके धर्मविशेषसे शिष्यजनोंके लिये निरन्तर तत्त्वोपदेश करनेकी सम्भावना करते हैं, क्योंकि आप (सौत्रान्तिकों) के मतमें विचारणीय वास्तविक अथेकी व्यवस्था नहीं

१ द स 'कात्यासत्ताः संस्पृष्ट-'. २ द 'प्रत्यक्षविषयत्वे'. ३ मु 'च' नास्ति । ४ मुः 'मुदियात्' । ५ मु 'सुगत' नास्ति । ६ मु स 'सन्तानेन' नास्ति । ७ मु स 'सम्मत' । ८ मु 'न सम्भाव्यते' । ९ मु 'सौत्रान्तिकमते' ।

कस्तत्त्वतो विश्वनस्त्वज्ञताऽपावात्, कपिलादिवत्' इति ।

[योगाचारमतं प्रदर्श्य तन्निराकरणम्]

§ २०७. येऽपि ज्ञानपरमाख्य एव प्रतिपद्यन्ति तद्विशारदः^१ परमार्थसन्तो न बहिरर्थपरमाख्यः, प्रमाणाभावात्, अवयव्यादिषदिति योगाचारमतानुसारिणः प्रतिपद्यन्ते, तेषामपि न संवित्परमाख्यः स्वसंवेदनप्रत्यक्षतः प्रसिद्धाः, तत्र तेषामनवभासनादन्तरात्मन एव सुखदुःखाद्यनेकविवर्तव्यापिनः प्रतिभासनात् । तथाप्रतिभासोऽनाद्यविद्यावासनावच्छात्समुपजायमानो भ्रान्त एवेति चेन्न, बाधक-प्रमाणाभावात् ।

§ २०८. नन्वेकः पुरुषः क्रममुवः सुखादिपर्यायात् सहसुदरश्च गुणात् किमेकेन स्वभावेन व्याप्नोत्यनेकेन वा ? न तावदेकेन तेषामेकरूपतापत्तेः । नाप्यनेकेन तस्याप्यनेकस्वभावत्वात् भेद-प्रसङ्गादेकत्वविरोधान्; इत्यपि न बाधकम्; वेद्यवेदकाकारैकज्ञानेन तस्याप्यस्मितत्वात् । संवेदनं ह्येकं वेद्यवेदकाकारौ स्वसंविदस्वभावेनैकेन व्याप्नोति, न च तयोरेकरूपता, संविद्द्रष्टृपक्षैकरूपतयेति चेत्,

होती है । अतएव यह ठीक ही कहा गया है कि 'सुगत भी मोक्षमार्गका प्रतिपादक नहीं है क्योंकि उसके परमार्थतः सर्वज्ञताका अभाव है, जैसे कपिलादिक' ।

§ २०७. योगाचार—प्रतिक्षण नाशशील ज्ञानपरमाणु ही वास्तविक हैं, वाह्य-परमाणु नहीं, क्योंकि उनका साधक कोई प्रमाण नहीं है, जैसे अवयवी आदि । अतः सुगत ज्ञानपरमाणुओंका ज्ञाता और उनका प्रतिपादक सिद्ध होता है ?

जैन—आपके भी ज्ञानपरमाणु स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं हैं, क्योंकि उसमें उनका प्रतिभास नहीं होता है, केवल सुखदुःखादि अनेक पर्यायोंमें व्याप्त अन्तरात्माका ही उसमें प्रतिभास होता है ।

योगाचार—उक्त प्रकारका प्रतिभास अनादिकालीन अविद्याकी वासनाके बलसे उत्पन्न होता है और इसलिये वह भ्रान्त है—सच्चा नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि उसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है । तात्पर्य यह कि भ्रान्त वह प्रतिभास होता है जो प्रमाणसे बाधित होता है, किन्तु सुखदुःखादि पर्यायोंमें व्याप्त आत्माका जो स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे प्रतिभास होता है वह अबाधित है—बाधित नहीं है ।

§ २०८. योगाचार—एक आत्मा क्रमवर्ती अनेक सुखादि पर्यायों और सहभावी गुणोंको क्या एकस्वभावसे व्याप्त करता है अथवा अनेकस्वभावसे ? एकस्वभावसे तो वह व्याप्त कर नहीं सकता, क्योंकि उन सबके एकपनेका प्रसङ्ग आता है । अनेकस्वभावसे भी वह व्याप्त नहीं कर सकता, कारण उसके भी अनेक स्वभाव होनेसे अनेकपनेका प्रसङ्ग प्राप्त होता है और इसलिये वह एक नहीं होसकता है, यह बाधक मौजूद है, तब उसे आप अबाधित कैसे कहते हैं ?

जैन—यह भी बाधक नहीं है, क्योंकि वह वेद्याकार और वेदकाकाररूप एक ज्ञानके द्वारा निराकृत होजाता है । प्रकट है कि एक ज्ञान वेद्याकार और वेदकाकार इन दो आकारोंको अपने एकज्ञानस्वभावसे व्याप्त करता है, लेकिन उनके एकता नहीं

तस्मात्मा 'सुखज्ञानादीन् स्वभावैकैकात्मत्वेन' १ व्याप्नोत्येव तेनामात्मरूपतयैकत्वाविरोधात् । कथमेवं सुखादिभिन्नाकार'प्रतिभासः ? इति चेत्, वेद्यादिभिन्नाकारप्रतिभासः कथमेकत्र संवेदे स्थात् ? इति समः पर्यनुयोगः । वेद्यादिदासना-भेदादिति चेत्, सुखादिपर्यायपरिणामभेदादेकत्रात्मनि सुखादिभिन्नाकारप्रतिभासः किं न भवेत् ? वेद्याद्याकारप्रतिभासभेदेऽप्येकं संवेदनमशक्यविवेचनत्वादिति वदन्नपि सुखाद्यनेकाकारप्रतिभासेऽप्येक एवात्मा शरवदशक्यविवेचनत्वादिति वदन्तं कथं प्रत्याचक्षीत ? अथैव हि संवेदनस्यैकस्य वेद्याद्याकाराः संवेदान्तरं 'नेतुमशक्यत्वादशक्यविवेचनाः संवेदनमेकं तथाऽऽत्मनः सुखाद्याकारा शरवदात्मान्तरं' २ नेतुमशक्यत्वादशक्यविवेचनाः कथमेक एवात्मा ३ न भवेत् ? यद्यथा प्रतिभासते तत्तथैव व्यवहर्तव्यम्, यथा वेद्याद्याकारात्मकैकसंवेदनरूपतया प्रतिभासमानं संवेदनम्, तथा च सुखज्ञाचाद्यनेकाकारैकात्मरूपतया प्रतिभासमानश्चात्मा,

होती—वे अनेक ही रहते हैं ।

योगाचार—ज्ञानरूपसे उन (वेद्याकार और वेदकाकार दोनों) के एकरूपता है ही ?

जैन—तो आत्मा सुख, ज्ञान आदिको एक आत्मत्वरूप स्वभावसे व्याप्त करता ही है, क्योंकि वे आत्माके रूप होनेसे उनके एकपनेका कोई विरोध नहीं है ।

योगाचार—यदि ऐसा है तो सुखादि-भिन्नाकारोंका प्रतिभास कैसे होता है ?

जैन—एक संवेदनमें वेद्यादि भिन्नाकारोंका प्रतिभास कैसे होता है ? यह प्रश्न दोनों जगह समान है—अर्थात् हमारा भी यह प्रश्न आपसे है ।

योगाचार—वेद्याकार और वेदकाकारकी वासनाएँ भिन्न हैं, अतः उनकी वासनाओंके भेदसे एक संवेदनमें वेद्यादि भिन्नाकारोंका प्रतिभास होता है ।

जैन—सुखादिपर्यायोंके परिणामन भिन्न हैं, अतः उनके परिणामनोंके भेदसे एक आत्मामें सुखादि भिन्नाकारोंका प्रतिभास क्यों न होवे ?

योगाचार—हमारा कहना यह है कि वेद्यादि आकारोंके प्रतिभास भिन्न होनेपर भी संवेदन एक ही है क्योंकि उन आकारोंका उससे विवेचन—विश्लेषण करना अशक्य है ?

जैन—तो हमारे भी इस कथनका कि 'सुखादि अनेक आकारोंका प्रतिभास होनेपर भी आत्मा एक ही है क्योंकि उन आकारोंका उससे विवेचन करना सदा अशक्य है' आप कैसे निराकरण कर सकते हैं ? स्पष्ट है कि जिस प्रकार एक संवेदनके वेद्यादि आकार दूसरे संवेदनको प्राप्त करनेमें अशक्य हैं, अतः वे अशक्यविवेचन हैं और इसलिये संवेदन एक है उसी प्रकार आत्माके सुखादिक आकार दूसरी आत्माको प्राप्त करनेमें सदा अशक्य हैं, इसलिये वे अशक्यविवेचन हैं, इस तरह एक ही आत्मा कैसे नहीं होसकता है ? जो जैसा प्रतिभासित होता है उसका वैसा ही व्यवहार करना चाहिये, जैसे वेद्यादि आकारात्मक एक संवेदनरूपसे प्रतिभासित होनेवाला संवेदन । और सुख, ज्ञान आदि अनेक आकारोंमें एक आत्मारूपसे प्रतिभासित होनेवाला

१ मु 'सुखदुःखज्ञाना' । २ मु 'व्याप्नोति' । ३ मु 'कारः प्रतिभासः' । ४, ५ द 'नेतुमशक्यविवेचनाः' । ६ द स 'कथमेक एवात्मनः कथमेक एवात्मना' ।

तस्मात्तथा व्यवहर्ण्य इति नान्तः^१ सुखाद्यनेकारात्मा प्रतिभासमानो निराकर्तुं शक्यते। यदि तु वेद्यवेदकाकारयोर्भान्तत्वात्तद्विविक्तमेव संवेदनमात्रं परमार्थसत्, इति निगद्यते, तदा तत्प्रचयरूप-मेकपरमाणुरूपं वा ? न तावत्प्रचयरूपम्, बहिरर्थपरमाणूनामिव संवेदनपरमाणूनामपि प्रचयरूप-विचार्यमाद्यस्यासम्भवात्। नाऽप्येकपरमाणुरूपम्, सङ्कल्पे तस्य प्रतिभासाभावाद्बहिरर्थेकपरमाणु-वत्। ततो^२ न सविस्परमाणुरूपोऽपि सुगतः सकलसन्तानसंविस्परमाणुरूपाणि चतुरार्यसत्त्वानि दुःखादीनि परमार्थतः संवेद्यते वेद्यवेदकभावप्रसङ्गादिति न तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञः स्यात्, ^३‘ततोऽसौ निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः समनुमन्यते।

[सुगतस्य संवृत्त्या विश्वतत्त्वज्ञत्वं मोक्षमार्गोपदेशकत्वं चेति प्रतिपादने दोषमाह]

§ २०६. स्यान्मतम्—संवृत्त्या वेद्यवेदकभावस्य सङ्गावात्सुगतो विश्वतत्त्वज्ञानं ज्ञाता श्रेयो-मार्गस्य चोपदेष्टा स्तूयते, तत्त्वतस्तद्वसम्भवादिति, तद्व्यञ्ज्येष्टितमिति निवेदयति—

संवृत्त्या विश्वतत्त्वज्ञः श्रेयोमार्गोपदेशयि।

बुद्धो वन्द्यो न तु स्वप्नस्तादृगित्यञ्ज्येष्टितम् ॥८५॥

§ २१०. ननु च सांवृतत्वाविशेषेऽपि^४ सुगतस्वप्नयोः सुगत एव वन्द्यः, तस्य भूतस्वभाव-

आत्मा है, इस कारण (वैसा उनमें एक आत्माका) व्यवहार करना चाहिये। इसतरह सुखादि अनेक आकार रूपसे प्रतिभासित होनेवाले अन्तः—आत्माका निराकरण नहीं किया जासकता है।

जैन—तो आप यह बतलाइये कि वह संवेदनप्रचय (अनेक परमाणुओंका समुदाय) रूप है या एकपरमाणुरूप है ? प्रचयरूप तो हो नहीं सकता है क्योंकि बाह्य अर्थपरमाणुओंकी तरह संवेदनपरमाणुओंका भी प्रचय विचार करनेपर सम्भव नहीं होता। एक परमाणुरूप भी वह नहीं है क्योंकि एकबार भी उसका प्रतिभास नहीं होता, जैसे बाह्यार्थ एकपरमाणु। अतः ज्ञानपरमाणुरूप भी सुगत समस्त सन्तानोंके ज्ञान-परमाणुरूप दुःख आदि चार आर्य-सत्योंको तत्त्वतः नहीं जानता है, क्योंकि वेद्य-वेदक-भावका प्रसंग आता है। इस कारण वह परमार्थतः सर्वज्ञ नहीं है, जिससे आप उसे मोक्षमार्गका प्रतिपादक मानते हैं।

§ २०६. योगाचार—हम सुगतके वेद्य-वेदकभाव संवृत्तिसे मानते हैं, इस लिये सुगत विश्वतत्त्वोंका ज्ञाता और मोक्षमार्गका प्रतिपादक कहा जाता है, वास्तवमें तो उसके न वेद्य-वेदकभाव है, न वह सर्वज्ञ है और न मोक्षमार्गका प्रतिपादक है ?

जैन—यह भी आपकी अज्ञतापूर्ण मान्यता है, यह आगे कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘बुद्ध संवृत्तिसे सर्वज्ञ है और मोक्षमार्गका उपदेशक भी है, अतएव बुद्ध वन्दनीय है, किन्तु स्वप्न वन्दनीय नहीं है क्योंकि वह संवृत्तिसे भी सर्वज्ञ और मोक्षमार्गोपदेशक नहीं है, यह कथन भी अज्ञतापूर्ण है—अज्ञताका परिचायक है।’

§ २१०. योगाचार—यद्यपि सुगत और स्वप्न दोनों सांवृत—कार्पनिक हैं तथापि उनमें सुगत ही वन्दनीय है क्योंकि वह भूतस्वभाव है, विपरीतोंसे अबाध्यमान है और

१ सु ‘नातः’। २ सु स ‘ततोऽपि’। ३ सु स ‘येनासौ’। ४ द ‘सांवृतत्वाविशेषित सुगत’, सु स ‘संवृत्त्या’।

त्वादिपर्यैरबाध्यमानत्वादर्थक्रियाहेतुत्वाच्च । न तु स्वप्नसंवेदनं वन्द्यम्^१, तस्य संवृत्त्याऽपि बाध्यमानत्वाद्वात्तत्वादर्थक्रियाहेतुत्वाभावाच्चेति चेत्^२; न; भूतत्वसांवृतत्वयोर्विप्रतिषेधात् । भूतं हि सत्यं सांवृतमसत्यं तयोः कथमेकत्र सकृत्सम्भवः ? संवृत्तिसत्यं^३ भूतमिति चेत्, न, तस्य विपर्ययैरबाध्यमानत्वायोगात् स्वप्नसंवेदनादविशेषात् ।

§ २११. ननु च संवृत्तिरपि द्वेधा सादिरनादिरच । सादिः स्वप्नसंवेदनादिः, सा बाध्यते । सुगतसंवेदनादि^४ रनादिः, सा न बाध्यते संवृत्तिस्वाविशेषेऽपीति चेत्; न; संसारस्याबाध्यत्वप्रसङ्गात् । स ह्यनादिरेव, अनाद्यविद्यावासनाहेतुत्वात्, प्रबाध्यते च^५ मुक्तिकारणसामर्थ्यात् । अन्यथा कस्यचित्संसारभावाप्रसिद्धिः^६ ।

[संवेदनाद्वैताभ्युपगमे दूषणप्रदर्शनम्]

§ २१२. संवृत्त्या सुगतस्य वन्द्यत्वे च परमार्थतः किं नाम वन्द्यं स्यात् ? संवेदनाद्वैतमिति

अर्थक्रियामें हेतु है । किन्तु स्वप्नसंवेदन वन्दनीय नहीं है, क्योंकि वह संवृत्तिसे भी बाध्यमान है, अभूतार्थ है और अर्थक्रियामें हेतु नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि भूतत्व और सांवृतत्वमें विरोध है । प्रकट है कि भूत सत्यको कहते हैं और सांवृत असत्यको । तब वे एक जगह एक-साथ कैसे सम्भव हैं ? तात्पर्य यह कि सुगतको जब आपने सांवृत स्वीकार कर लिया तब वह भूतस्वभाव कैसे ? और यदि वह भूतस्वभाव है तो सांवृत कैसे ? क्योंकि भूत सत्यको कहते हैं और सांवृत मिथ्याको । और सत्य तथा मिथ्या दोनों विरुद्ध हैं ।

योगाचार—संवृत्तिसत्यको भूत कहते हैं, अतः उक्त दोष नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि सुगत विपरीतोसे अबाध्यमान नहीं है—बाध्यमान है और इसलिये स्वप्नसंवेदनसे उसमें कुछ विशेषता नहीं है । अतः संवृत्तिसत्यको भूत कहना एक नई और बिलक्षण परिभाषा है जो युक्तिबाधित है और असंगत है ।

§ २११. योगाचार—बात यह है कि संवृत्ति दो प्रकारकी है—एक सादि और दूसरी अनादि । स्वप्नसंवेदनादि तो सादि संवृत्ति है, वह बाधित होती है और सुगत-संवेदनादि अनादि संवृत्ति है, वह बाधित नहीं होती । यद्यपि संवृत्ति दोनों हैं फिर भी उनमें उक्त (सादि-अनादिका) भेद स्पष्ट है ?

जैन—नहीं, इस तरह संसारकी अबाध्यताका प्रसंग आवेगा । स्पष्ट है कि संसार अनादि है, क्योंकि अनादि अविद्याकी वासनाका वह कारण है किन्तु मुक्तिकारण—सम्यग्दर्शनादिकके सामर्थ्यसे बाधित—नाशित होता है । अन्यथा (यदि संसारका उच्छेद न हो तो) किसीके संसारका अभाव प्रसिद्ध नहीं हो सकेगा ।

§ २१२. दूसरे, यदि सुगत संवृत्तिसे वन्दनीय माना जाय तो परमार्थतः कौन वन्दनीय है ? यह आपको बतलाना चाहिये ।

योगाचार—परमार्थतः संवेदनाद्वैत वन्दनीय है ।

१ द 'वन्द्यमिति चेच्च', स वन्द्यमिति चेच्च पुस्तकान्तरे । २ द 'हेतुत्वापायान्वेतिभूतत्वसांवृत' ।

३ सु 'संवृत्तिः सत्यं' । ४ सु स 'संवेदनाऽनादि' । ५ सु स 'च' नास्ति । ६ सु स 'द्वेः' ।

चेत्; न; तस्य स्वतोऽन्यतो वा प्रतिपत्त्यभावादित्याह—

यत्तु संवेदनाद्वैतं पुरुषाद्वैतवन्न तत् ।

सिद्धयेत्स्वतोऽन्यतो वाऽपि प्रमाणात्स्वेष्ट-हानितः ॥८६॥

§ २१३. तद्धि संवेदनाद्वैतं न तावत्स्वतः सिद्ध्यति पुरुषाद्वैतवत्, स्वरूपस्य स्वतो गतेर-
भावात् । अन्यथा कस्यचित्तत्र विप्रतिपत्तोरयोगात्, पुरुषाद्वैतस्यापि प्रसिद्धे रिष्टहानिप्रसङ्गाच्च ।

§ २१४. ननु च पुरुषाद्वैतं न स्वतोऽवसीयते, तस्य नित्यस्य सकलकालकलापव्यापितया
सर्वगतस्य च सकलदेशप्रतिष्ठिततया वाऽनुभवाभावादिति चेत्; न; संवेदनाद्वैतस्यापि क्षणिकस्यैक-
क्षणस्थापितया निर्देशस्यैकपरमाणुरूपतया सकृदप्यनुभवाभावाविशेषात् ।

§ २१५. यदि पुनरन्यतः प्रमाणात्संवेदनाद्वैतसिद्धिः स्यात्, तदाऽपि स्वेष्टहानिरवश्यम्भा-
विनी, साध्यसाधनयोरन्युपगमे द्वैतसिद्धिप्रसङ्गात् । यथा चानुमानात्संवेदनाद्वैतं साध्यते—यत्संवेद्यते

जैन—नहीं, क्योंकि उसकी न तो स्वयं प्रतिपत्ति होती है और न किसी अन्य
प्रमाणादिसे होती है । इस बातको आगे कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘जो संवेदनाद्वैत (एक विज्ञानमात्र तत्त्व) है वह पुरुषाद्वैतकी तरह स्वतः सिद्ध
नहीं होता और न अन्य प्रमाणसे भी सिद्ध होता है, क्योंकि अन्य प्रमाणसे उसकी
सिद्धि माननेमें स्वेष्ट—अद्वैत संवेदनकी हानिका प्रसंग आता है ।’

§ २१३. वह संवेदनाद्वैत पुरुषाद्वैतकी तरह स्वयं सिद्ध नहीं होता, क्योंकि
स्वरूपका स्वयं ज्ञान नहीं होता है, अन्यथा किसीको उसमें विवाद नहीं होना चाहिये ।
दूसरे, पुरुषाद्वैतकी भी सिद्धि होजायगी और इस तरह इष्ट-संवेदनाद्वैतकी हानिका
प्रसंग अनिवार्य है ।

§ २१४. योगाचार—हमारा अभिप्राय यह है कि पुरुषाद्वैत स्वतः नहीं जाना जाता,
क्योंकि वह सम्पूर्ण कालोंमें व्याप्तरूपसे नित्य और समस्त देशोंमें वृत्तिरूपसे सर्वगत
अनुभवमें नहीं आता है । अतः पुरुषाद्वैत कैसे सिद्ध हो सकता है ? अर्थात् नहीं
हो सकता है ?

जैन—नहीं, क्योंकि संवेदनाद्वैत भी एकक्षणवृत्तिरूपसे क्षणिक और एकपरमा-
णुरूपसे निर्देश एक बार भी अनुभवमें नहीं आता है । अतः वह भी कैसे सिद्ध हो
सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता ।

§ २१५. योगाचार—हम संवेदनाद्वैतकी सिद्धि स्वतः नहीं करते हैं, किन्तु अन्य-
प्रमाणसे करते हैं, अतः पुरुषाद्वैतका प्रसंग नहीं आता ?

जैन—इस तरह भी स्वेष्टहानि अवश्य होती है क्योंकि साध्य-साधनको स्वीकार
करनेपर द्वैतसिद्धिका प्रसङ्ग आता है । तात्पर्य यह कि संवेदनाद्वैतकी जिस
अन्य प्रमाणसे आप सिद्ध करेंगे हैं वह साधन और संवेदनाद्वैत साध्य होगा और उस
हालतमें साध्य-साधनरूप द्वैतका प्रसङ्ग अवश्य भावी है । और जिस प्रकार अनुमानसे
संवेदनाद्वैत सिद्ध किया जाता है कि—‘जो संवेदित होता है वह संवेदन है,

तत्संवेदनमेव, यथा संवेदनस्वरूपम्, संवेद्यते^१ च नीलसुखादि^२, तथा पुरुषाद्वैतमपि वेदान्त-
वादिभिः साध्यते—प्रतिभास एवेदं सर्वं प्रतिभासमानत्वात्, यद्यत्प्रतिभासमानं तत्तत्प्रतिभास एव,
यथा प्रतिभासस्वरूपम्, प्रतिभासमानं चेदं जगत्, तस्मात्प्रतिभास एवेत्यनुमानात् । न ह्यत्र
जगतः प्रतिभासमानत्वमसिद्धम्, साक्षादसाक्षाच्च तस्याप्रतिभासमानत्वे सकलशब्दविकल्पवागोच-
रातिक्रान्तत्वा^३ वक्तुमशक्तेः । प्रतिभासरश्च चिद्रूप^४ एव, अचिद्रूपस्य प्रतिभासत्वविरोधात् । चि-
न्मात्रं च पुरुषाद्वैतम्, तस्य च देशकालाकारतो विच्छेदानुपलब्धत्वात् नित्यत्वं सर्वगतत्वं साका-
रत्वं^५ च व्यवतिष्ठते । न हि स कश्चित्कालोऽस्ति यस्मिन्मात्रप्रतिभासशून्यः प्रतिभासविशेषस्यैव
विच्छेदात्, नीलसुखादिप्रतिभासविशेषात् । स ह्येकदा प्रतिभासमानोऽप्येदा न प्रतिभासते प्रति-
भासान्तरेण विच्छेदात्, प्रतिभासमात्रं तु सकलप्रतिभासविशेषकालेऽप्यस्तीति न कालतो विच्छि-
न्नम् । नापि देशतः, कश्चिद्देशे प्रतिभासविशेषस्य देशान्तरप्रतिभासविशेषेण विच्छेदेऽपि प्रति-
भासमात्रस्याविच्छेदादिति न देशविच्छिन्नं प्रतिभासमात्रम् । नाप्याकारविच्छिन्नम्, केनचिदाकारेण
प्रतिभासविशेषस्यवाकान्तरप्रतिभासविशेषेण विच्छेदोपलब्धेः प्रतिभासमात्रस्य सर्वाकारप्रतिभा-

जैसे संवेदनका स्वरूप । और संविदित होते हैं नीलसुखादिक । उसी प्रकार पुरुषाद्वैत
भी वेदान्तवादियोंद्वारा सिद्ध किया जाता है कि—‘यह सब प्रतिभास ही है क्योंकि
प्रतिभासमान होता है, जो जो प्रतिभासमान होता है वह वह प्रतिभास ही है, जैसे प्रति-
भासका स्वरूप । और प्रतिभासमान यह जगत है, इस कारण वह प्रतिभास ही है ।’
यह उनका अनुमान है । स्पष्ट है कि यहाँ (अनुमानमें) जगतके प्रतिभासमानपना असिद्ध
नहीं है, क्योंकि साक्षात् अथवा परम्परासे उसके प्रतिभासमान न होनेपर समस्त शब्दों,
समस्त विकल्पों और वचनोंका विषय न होनेसे उसका कथन नहीं किया जासकता है ।
और प्रतिभास चिद्रूप-आत्मरूप ही है क्योंकि अचिद्रूपके प्रतिभासपना नहीं बन
सकता है तथा चित्सामान्य पुरुषाद्वैत है । कारण, उसका देश, काल और आकारसे कभी
भी नाश नहीं देखा जाता । अत एव उसके नित्यपना, सर्वगतपना और साकारपना व्यव-
स्थित होता है । निःसन्देह ऐसा कोई काल नहीं है जो चित्सामान्यके प्रतिभाससे रहित
हो, प्रतिभासविशेषका ही किसी कालमें नाश देखा जाता है, जैसे नील, सुख आदि प्रति-
भासविशेष । प्रकट है कि प्रतिभासविशेष कहीं प्रतिभासमान होता हुआ भी दूसरे कालमें
प्रतिभासित नहीं होता है क्योंकि अन्य प्रतिभासविशेषके द्वारा उसका नाश हो जाता है ।
किन्तु प्रतिभाससामान्य समस्त प्रतिभासविशेषोंके समयमें भी रहता है, इसलिये कालसे
उसका विच्छेद नहीं है । और न देशसे भी विच्छेद है क्योंकि किसी देशमें प्रतिभास-
विशेषका अन्यदेशीय प्रतिभासविशेषसे विच्छेद होनेपर भी प्रतिभाससामान्यका
विच्छेद नहीं होता, इसतरह प्रतिभाससामान्य देशकी अपेक्षा भी विच्छिन्न नहीं है तथा
न आकारसे भी वह विच्छिन्न है क्योंकि किसी आकारसे होनेवाले प्रतिभासविशेषका
ही अन्य आकारीय प्रतिभासविशेषसे विच्छेद उपलब्ध होता है, प्रतिभाससामान्य तो समस्त

१ ‘संवेद्यन्ते’ । २ मु ‘नीलसुखादीनि’ । ३ द ‘सकलशब्दविकल्पवागोचरातिक्रान्तत्वेन’ । ४ द
‘स्वचिद्रूप’ । ५ स द मु ‘निराकारत्वं’ ।

सविशेषु सङ्गावादाकारेणाऽप्यविच्छिन्नं तत् । प्रतिभासविशेषाश्च देशकालाकारैर्विच्छिद्यमानाः यदि न प्रतिभासन्ते, तदा न तद्व्यवस्थाऽतिप्रसङ्गात् । प्रतिभासन्ते चेत्, प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टाः प्रतिभासस्वरूपवत् । न हि प्रतिभासमानं किञ्चित्प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टं नोपलब्धम्, चेना-नैकान्तिकं प्रतिभासमानत्वं स्यात् । तथा देशकालाकारभेदाश्च परैरभ्युपगम्यमाना यदि न प्रतिभासन्ते, कथमभ्युपगमार्हाः ? स्वयमप्रतिभासमानस्यापि कस्यचिदभ्युपगमेऽतिप्रसङ्गानिवृत्तेः । प्रतिभासमानास्तु तेऽपि प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टा एवेति कथं तैः प्रतिभासमात्रस्य विच्छेदः स्वरूपेण^१ स्वस्य विच्छेदानुपपत्तेः । सद्यपि देशकालाकारैर्विच्छेदः प्रतिभासमात्रस्य प्रतिभासते न वा ? प्रतिभासते चेत्, प्रतिभासस्वरूपमेव तस्य च विच्छेद इति नामकरणे न किञ्चिदनिष्टम् । न प्रतिभासते चेत्, कथमस्ति ? न प्रतिभासते चास्ति वेति विप्रतिषेधात् ।

§ २१६. ननु च देशकालस्वभावविकृष्टाः कथञ्चिदप्रतिभासमाना अपि सन्तः सङ्गिर्बाधकाभावादित्यन्त एवेति चेत्, न; तेषामपि शब्दज्ञानेनानुमानज्ञानेन वा प्रतिभासमानत्वात् । तत्राप्यप्रतिभासमानानां सर्वथाऽस्तित्वव्यवस्थानुपपत्तेः ।

आकारीय प्रतिभासविशेषोंमें विश्रमान रहता है । अत एव आकारकी अपेक्षा भी प्रतिभाससामान्य अविच्छिन्न है । इसके अतिरिक्त, जो प्रतिभासविशेष देश, काल और आकारसे विच्छिन्न हैं वे भी यदि प्रतिभासमान नहीं होते हैं तो उनकी व्यवस्था—सत्ता नहीं बन सकती है, अन्यथा अतिप्रसङ्ग आवेगा । यदि वे प्रतिभासमान होते हैं तो प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत ही हैं, जैसे प्रतिभासका स्वरूप । ऐसा कोई उपलब्ध नहीं होता कि वह प्रतिभासमान हो और प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत न हो, जिससे प्रतिभासमानपना अनैकान्तिक हो । तथा दूसरोंके द्वारा माने गये जो देशभेद, कालभेद और आकारभेद हैं वे यदि प्रतिभासमान नहीं होते हैं तो वे स्वीकार कैसे किये जा सकते हैं ? यदि स्वयं अप्रतिभासमान भी किसी पदार्थको स्वीकार किया जाय तो अतिप्रसङ्ग अनिवार्य है । और अगर वे प्रतिभासमान हैं तो वे भी प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत ही हैं । तब कैसे उनसे प्रतिभाससामान्यका विच्छेद है ? क्योंकि स्वरूपसे स्वका विच्छेद नहीं होसकता है अर्थात् अपने स्वरूपसे अपनेका अभाव नहीं होता । और किसी प्रकार प्रतिभाससामान्यका देश, काल और आकारसे विच्छेद हो भी तो वह प्रतिभासित होता है या नहीं ? यदि प्रतिभासित होता है तो प्रतिभासस्वरूप ही है, उसका 'विच्छेद' नाम धरनेमें कोई नुकसान नहीं है । यदि प्रतिभासित नहीं होता है तो कैसे है ? क्योंकि 'प्रतिभासित नहीं होता और है' दोनोंमें परस्पर विरोध है ।

§ २१६. योगाचार—देश, काल और स्वभावसे दूरवर्ती पदार्थ किसी तरह अप्रतिभासमान होते हुए भी आस्तिकों द्वारा सत् कहे ही जाते हैं, क्योंकि बाधक नहीं है । अतः आपका उपर्युक्त कथन ठीक नहीं है ?

वेदान्ती—नहीं, वे भी शब्दज्ञानसे अथवा अनुमानज्ञानसे प्रतिभासित होते हैं । यदि शब्दज्ञान अथवा अनुमानज्ञानमें भी वे प्रतिभासित न हों तो उनके अस्तित्वकी व्यवस्था सर्वथा बन ही नहीं सकती है । अतः उपर्युक्त दोष ज्यों-का-त्यों अवस्थित है ।

§ २१७. नन्वेवं शब्दविकल्पज्ञाने प्रतिभासमानाः परस्परविरुद्धार्थप्रवादाः शराविषाणा-
दयश्च गद्यानुत्पन्नारश्च रावणशङ्खचक्रवर्त्तादयः कथमपाक्रियन्ते ? तेषामनपाकरणे कथं पुरुषाद्वैत-
सिद्धिरिति चेत्; न; तेषामपि प्रतिभासमानान्तःप्रविष्टत्वावधारत् ।

§ २१८. एतेन बुध्यते कैरिचत्—

“अद्वैतैकान्तपक्षेऽपि दृष्टो भेदो विरुद्ध्यते ।

कारकाणां क्रियायाम् नैकं स्वभावात्प्रजायते ॥

कर्म-द्वैतं फल-द्वैतं लोक-द्वैतं च नो भवेत् ।

विद्याऽविद्या-द्वयं न स्याद्बन्धमोक्ष-द्वयं तथा ॥ ”

[आप्तमी० का० २४, २५] इति ।

§ २१९. तदपि प्रत्याख्यातव्यं; क्रियाणां कारकाणां च दृष्टस्य भेदस्य प्रतिभासमानस्य पुण्य-
पापकर्मद्वैतस्य तत्फलद्वैतस्य च सुख-दुःखसंज्ञकत्वस्य लोकद्वैतस्येह-परलोकविकल्पस्य विद्या-अविद्याद्वैतस्य
च सत्त्वेतरज्ञानभेदस्य बन्ध-मोक्षद्वयस्य च परतन्त्र्य-स्वतन्त्र्य^१ स्वभावस्य प्रतिभासमानान्तःप्रविष्टत्वा-
विरोधकत्वासिद्धेः । स्वयमप्रतिभासमानस्य च विरोधकत्वं दुष्पपादम्, स्वेष्टतत्त्वस्यापि सर्वेषामप्रतिभा-

§ २१७. योगाचार—इस प्रकार फिर शब्द और विकल्पज्ञानमें प्रतिभासमान परस्पर
विरुद्ध अर्थके प्रतिपादक मत-मतान्तरों और शराविषाणादिकों एवं नष्ट (नाश हुए)
रावणादिकों और अनुत्पन्न (आगे होनेवाले) शंखचक्रवर्ती आदिकोंका आप कैसे निरा-
करण (अभाव) कर सकते हैं ? और उनका निराकरण न कर सकनेपर पुरुषाद्वैतकी
सिद्धि कैसे हो सकती है ? अर्थात् नहीं हो सकती है ?

वेदान्ती—नहीं, उनको भी हम प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत ही सिद्ध करते हैं ।
इसलिये कोई दोष नहीं है ।

§ २१८. इस कथनसे जो किन्हींने कहा है कि—

‘अद्वैत एकान्त-पक्षमें क्रिया और कारकोंका दृष्ट (देखा गया) भेद विरोधको
प्राप्त होता है अर्थात् अद्वैत-एकान्तमें प्रत्यक्ष-दृष्ट क्रियाभेद व कारकभेद नहीं बन सकता
है, क्योंकि जो एक है वह अपनेसे उत्पन्न नहीं होता । इसके अलावा, अद्वैत-एकान्तमें
पुण्य और पाप ये दो कर्म, सुख और दुःख ये उनके दो फल, इहलोक और परलोक ये
ये दो लोक तथा विद्या और अविद्या ये दो ज्ञान एवं बन्ध और मोक्ष ये दो तत्त्व
नहीं बन सकते हैं ।’

§ २१९. वह भी निराकृत हो जाता है, क्योंकि क्रियाओं और कारकोंका दृष्ट भेद,
पुण्य-पापरूप दो कर्म, सुख-दुःखरूप उनके दो फल, इहलोक-परलोक-रूप दो लोक विद्या-
अविद्यारूप दो ज्ञान और परतन्त्रता-स्वतन्त्रतारूप दो बन्ध-मोक्षतत्त्व प्रतिभासमान होते
हैं, इसलिये प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत हो जानेसे वे विरोधक—विरोधको करनेवाले
नहीं हैं अर्थात् विरोधको प्राप्त नहीं होते । और अगर वे स्वयं अप्रतिभासमान हैं तो
उनके विरोधकपनेका उपपादन करना दुःशक्य है । तात्पर्य यह कि जो प्रतिभासमान नहीं

समानेन विरोधकेन विरोधापरोर्न किञ्चित्त्वमविरुद्धं स्यात् ।

§ २२०. यदप्यन्यथापि—

“हेतोरद्वैतसिद्धिरचेद् द्वैतं स्याद्वैतसाध्ययोः ।

हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं वाङ्मात्रतो न किम् ॥” [आत्ममी० का० २१] इति ।

§ २२१. तदपि न पुरुषाद्वैतवादिनः प्रतिषेधकम्, प्रतिभासमानत्वस्य हेतोः सर्वस्य प्रतिभासमानान्तःप्रविष्टत्वसाधनस्य स्वर्थं ^१प्रतिभासमानस्य प्रतिभासमानान्तःप्रविष्टत्वसिद्धेर्द्वैतसिद्धिनिवन्धनत्वाभावात् । हेतुना विना ‘ओपनिषद्वाक्यमात्रात्पुरुषाद्वैतसिद्धेः’^२ वाङ्मात्राद्द्वैतसिद्धिः प्रसज्यते^३ । न ओपनिषद्वाक्यमपि परमपुरुषादन्यदेव तस्य प्रतिभासमानस्य परमपुरुषत्वभावत्वसिद्धेः ।

§ २२२. यदपि कैश्चिद्विगद्यते—पुरुषाद्वैतस्यानुमानात्प्रसिद्धौ पक्षहेतुदृष्टान्तानामवस्थम्भावात् तैर्विनाऽनुमानस्यानुदयात्कुतः पुरुषाद्वैतं सिद्ध्येत् ? पक्षादिभेदस्य सिद्धेरिति, तदपि न युक्तिमत्; पक्षादीनामपि प्रतिभासमानानां प्रतिभासान्तःप्रविष्टानां प्रतिभासमानावाचकत्वादनुमानवत् । तेषामप्रतिभासमानानां तु सद्भावाप्रसिद्धेः कुतः पुरुषाद्वैतविरोचित्वम् ?

है उसे विरोधक—विरोधको प्राप्त होनेवाला नहीं बतलाया जासकता है, अन्यथा सबका अपना दृष्ट तत्त्व भी अप्रतिभासमान विरोधकके साथ विरोधको प्राप्त होगा और इस तरह कोई तत्त्व अविरुद्ध—विरोधरहित नहीं बन सकेगा ।

§ २२०. जो और भी कहा है कि—

‘यदि हेतुसे अद्वैतकी सिद्धि की जाय तो हेतु और साध्यके द्वैतका प्रसंग आता है और अगर हेतुके बिना ही अद्वैतकी सिद्धि करें तो कहनेमात्रसे द्वैत क्यों सिद्ध न हो जाय ?’

§ २२१. वह भी पुरुषाद्वैतवादीका निराकरण करनेवाला नहीं है, क्योंकि सम्पूर्ण पदार्थोंको प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत सिद्ध करनेवाला प्रतिभासमानपना हेतु स्वर्थ प्रतिभासमान है, अतः वह भी प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत सिद्ध हो जाता है और इसलिये वह द्वैतसिद्धिका कारण नहीं होसकता है । तथा हेतुके बिना केवल उपनिषद् वाक्यसे भी पुरुषाद्वैतकी सिद्धि स्वीकार करते हैं, इसलिये वचनमात्र—कहने मात्रसे द्वैतसिद्धिका प्रसंग नहीं आता । और उपनिषद् वाक्य भी परमपुरुषसे भिन्न नहीं है, क्योंकि वह प्रतिभासमान होनेसे परमपुरुषका स्वभाव सिद्ध होता है ।

§ २२२. जो और भी किन्हींने कहा है कि—

‘पुरुषाद्वैतकी अनुमानसे सिद्धि करनेपर पक्ष, हेतु, और दृष्टान्त अवश्य मानना पड़ेगे, क्योंकि उनके बिना अनुमानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, तब पुरुषाद्वैत कैसे सिद्ध हो सकता है ? कारण, पक्षादिभेद सिद्ध है’ वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि पक्षादिक भी यदि प्रतिभासमान हैं तो वे प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत हैं, अतः वे प्रतिभाससामान्यके बाधक नहीं हैं, जैसे अनुमान । और अगर वे प्रतिभासमान नहीं हैं तो उनका सद्भाव

१ मु ‘प्रतिभासप्रतिभासमात्रा’ । २ मु स ‘सिद्धौ’ । ३ इ ‘प्रसज्येत’ ।

§ २२३. वदप्युच्यते कैरिचत्—पुरुषाद्वैतं तत्त्वं परेण प्रमाद्येन १ प्रतीचमानं प्रमेयं २ तत्परिच्छित्तिरूपं प्रमितिः प्रमाता च यदि विद्यते, तदा कथं पुरुषाद्वैतम् ? प्रमाद्यप्रमेयप्रमातृ-प्रमितीनां तात्त्विकीनां सङ्गात्तत्त्वचतुष्टयप्रसिद्धे ३ रिति; तदपि न विचार्यमम्; प्रमाद्यादिचतु-ष्टयस्यापि प्रतिभासमानस्य प्रतिभासमात्रात्मनः परमब्रह्मणो बहिर्भावाभावात् । तदबहि-भूतस्य द्वितीयत्वायोगात् ।

§ २२४. एतेन बोद्धव्यपदार्थप्रतीत्या प्रागभावाद्विप्रतीत्या च पुरुषाद्वैतं बाध्यत इति वदन्निवारितः, तैरपि प्रतिभासमानैर्द्रव्यादिपदार्थैरपि प्रतिभासमात्रादबहिर्भूतैः पुरुषाद्वैतस्य बाधनायोगात् । स्वयमप्रतिभासमानैस्तु सङ्गाव्यवस्थामप्रतिपद्यमानैस्तस्य बाधने शशविषा-यादिभिरपि स्वेष्टपदार्थनियमस्य बाधनप्रसङ्गात् ।

§ २२५. एतेन सांख्यादिपरिकल्पितैरपि प्रकृत्यादितत्त्वैः पुरुषाद्वैतं न बाध्यत इति निगदिषं बोद्धव्यम् । न चात्र पुरुषाद्वैते वमनिबन्धनप्रत्यायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टौ

असिद्ध है और ऐसी दशामें वे पुरुषाद्वैतके विरोधी कैसे हो सकते हैं ?

§ २२३. जो और भी किन्हींने कहा है कि—

‘पुरुषाद्वैत तत्त्व अन्य प्रमाणसे प्रतीत होता हुआ प्रमेय और उसकी परिच्छित्ति-रूप प्रमिति तथा प्रमाता यदि हैं तो पुरुषाद्वैत कैसे बन सकता है ? क्योंकि प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता और प्रमिति इन चारका वास्तविक सङ्गाव होनेसे चार तत्त्व प्रसिद्ध होते हैं ।’ वह भी विचारसह नहीं है, क्योंकि प्रमाणादि चारों भी यदि प्रतिभासमान हैं तो वे प्रतिभाससामान्यरूप ही हैं, परमब्रह्मसे बाह्य नहीं हैं और जो उससे बाह्य नहीं है वह द्वितीय (दूसरा) नहीं है—उससे अभिन्न है ।

§ २२४. इसी कथनसे ‘श्लोह पदार्थों और प्रागभावदिकोंकी प्रतीति होनेसे पुरुषाद्वैत बाधित होता है’ ऐसा कहनेवालेका भी निराकरण हो जाता है, क्योंकि वे भी द्रव्यादिपदार्थोंकी तरह यदि प्रतिभासमान हैं तो प्रतिभाससामान्यके बाहर नहीं हैं—उसके अन्तर्गत ही हैं और इसलिये उनसे पुरुषाद्वैतका बाधन नहीं हो सकता है । यदि वे प्रतिभासमान नहीं हैं तो उनका सङ्गाव ही व्यवस्थित नहीं होता और उस हाजतमें उनसे पुरुषाद्वैतकी बाधा माननेपर शशविषाण आदिसे भी अपने इष्ट पदार्थ-के नियममें बाधा प्रसक्त होगी । तात्पर्य यह कि यदि अप्रतिभासमान भी पदार्थ किसी का बाधक हो तो शरविषाणादिसे भी सभी मतानुयायिओंके इष्ट तत्त्व बाधित हो जायेंगे और इस तरह किसीके भी तत्त्वोंकी व्यवस्था नहीं हो सकेगी ।

§ २२५. इसी विवेचनसे सांख्यादिकोंद्वारा माने गये प्रकृति आदि तत्त्वोंसे भी पुरुषाद्वैत बाधित नहीं होता, यह कथन समझ लेना चाहिये ।

तथा इस पुरुषाद्वैतमें वम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान

1 स ‘प्रमी’ । 2 सु स ‘प्रमेय’ तत्त्वं’ । 3 सु ‘द्रि’; ।

योगाङ्गानि योगो वा सम्प्रज्ञातोऽसम्प्रज्ञातश्च योगफलं च विभूतिकैवल्यत्वाच्च विरुध्यते, प्रतिभासमात्राच्चद्विर्भावाभावाद् प्रतिभासमानत्वेन तथाभावप्रसिद्धेः ।

§ २२६. वेऽप्याहुः^१—प्रतिभासमानत्वापि वस्तुनः प्रतिभासाङ्गेदप्रसिद्धेर्न प्रतिभासान्तःप्रविष्टत्वाद् । प्रतिभासो हि ज्ञानं स्वयं न प्रतिभासते, स्वात्मनि क्रियाविरोधाद्, तस्य ज्ञानान्तरवेद्यत्वसिद्धेः । नापि तद्विषयभूतं वस्तु स्वयं प्रतिभासमानम्, तस्य ज्ञेयत्वाद् ज्ञानेनैव प्रतिभासत्वसिद्धेरेति स्वयं प्रतिभासमत्वं साधनमसिद्धं न कस्यचिदप्रतिभासान्तःप्रविष्टत्वं साधयेत् । परतः प्रतिभासमानत्वं तु विरुद्धम्, प्रतिभासवर्द्धिर्भावसाधनत्वादिति ।

§ २२७. तेऽपि स्वदर्शनपक्षपातिन एव; ज्ञानस्य स्वयमप्रतिभासने ज्ञानान्तरादपि प्रतिभासनविरोधाद्, 'प्रतिभासते' इति प्रतिभासैकतया स्वात्मन्येव प्रतीतिविरोधाद् । 'प्रतिभास्यते' इत्येवं प्रत्ययप्रसङ्गात्, तस्य परेण ज्ञानेन प्रतिभास्यमानत्वात्^२ । परस्य ज्ञानस्य च

और समाधि ये आठ योगके अंग और सम्प्रज्ञात एवं असम्प्रज्ञात ये दो योग तथा विभूति (ऐश्वर्य) और कैवल्यरूप ये दो योगके फल विरोधको प्राप्त नहीं होते—वे बन जाते हैं, क्योंकि वे प्रतिभासामान्यसे बाह्य नहीं हैं, अतएव प्रतिभासमान होनेसे प्रतिभासरूप प्रसिद्ध हैं ।

§ २२६. जो और भी कहते हैं कि—

‘यद्यपि वस्तु प्रतिभासमान है तथापि वह प्रतिभाससे भिन्न प्रसिद्ध होती है और इसलिये वह प्रतिभासके अन्तर्गत नहीं होसकती है । प्रकट है कि प्रतिभास ज्ञान है वह स्वयं प्रतिभासित नहीं होता, क्योंकि अपने आपमें क्रियाका विरोध है—अपनेमें अपनी क्रिया नहीं होती है, इसलिये प्रतिभास (ज्ञान) अन्य ज्ञानद्वारा जानने योग्य सिद्ध होता है । इसके अतिरिक्त, प्रतिभासकी विषयभूत वस्तु भी स्वयं प्रतिभासमान नहीं है, क्योंकि वह ज्ञेय है—ज्ञानद्वारा जाननेयोग्य है अतः वस्तुके ज्ञानद्वारा ही प्रतिभासपना सिद्ध है—स्वयं नहीं और इसलिये ‘स्वयं प्रतिभासमानपना’ हेतु असिद्ध है । ऐसी हालतमें वह किसी पदार्थको प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत नहीं साध सकता है । परसे प्रतिभासमानपना तो स्पष्टतः विरुद्ध है क्योंकि वह प्रतिभाससे बाह्यको सिद्ध करता है । यथार्थतः परसे प्रतिभासमानपना परके बिना नहीं बन सकता है ।’

§ २२७. वे भी अपने दर्शनके पक्षपाती ही हैं—तटस्थभावसे विचार करनेवाले नहीं हैं, क्योंकि यदि ज्ञान स्वयं प्रतिभासमान न हो—स्वयं अपना प्रतिभास न करता हो तो अन्य ज्ञानसे भी उसका प्रतिभास नहीं होसकता है । इसके अतिरिक्त, ‘प्रतिभासते’ अर्थात् ‘ज्ञान प्रतिभासित होता है’ इस प्रकारकी प्रतिभासकी एकतासे स्वतंत्रतापूर्वक जो प्रतीति होती है उसका विरोध आता है और ‘प्रतिभास्यते’ अर्थात् ‘ज्ञान प्रतिभासित किया जाता है ।’ इस प्रकारके प्रत्ययका प्रसंग प्राप्त होता है क्योंकि वह दूसरे ज्ञानद्वारा प्रतिभास्य है—ज्ञेय है । तथा दूसरे ज्ञानका भी अन्य तीसरे ज्ञानसे प्रतिभासन माननेपर ‘ज्ञान

‘ज्ञानान्तराप्रतिभासने’ [‘ज्ञानं’ प्रतिभासते] इति सम्प्रत्ययो न स्यात्, संवेदान्तरेषु प्रतिभास्यत्वात् । तथा चानवस्थानाच्च किञ्चित्संवेदनं व्यवतिष्ठते । न च ‘ज्ञानं प्रतिभासते’ इति प्रतीतिर्मान्ता, बाधकामावात् । स्वात्मनि क्रियाविरोधो बाधक इति चेत्, का पुनः स्वात्मनि क्रिया विरुद्ध्यते ? ज्ञप्तिरूपसिद्धौ ? न तावत्प्रथमकल्पना, स्वात्मनि ज्ञप्तेर्विरोधानामावात् । स्वयं प्रकाशनं हि ज्ञप्तिः, तच्च सूर्यालोकादौ^१ स्वात्मनि प्रतीयत एव, ‘सूर्यालोकः प्रकाशते’, ‘प्रदीपः प्रकाशते’ इति प्रतीतेः । द्वितीयकल्पना तु न बाधकारिण्य, स्वात्मन्युत्पत्तिश्चाद्यायाः क्रियायाः परैरन्युपगमात् । न हि ‘किञ्चित्स्वस्मादुत्पद्यते’ इति प्रेषायन्तोऽनुमन्यन्ते । ‘संवेदनं’ स्वस्मादुत्पद्यते’ इति तु दूरोत्सारितमेव । ततः कथं स्वात्मनि क्रियाविरोधो बाधकः स्यात् ? न च [चात्वर्यलक्षणा क्रिया^२] स्वात्मनि विरुद्ध्यत इति प्रतीतिरस्ति, तिष्ठत्यास्तेभवतीति चात्वर्यलक्षणाया क्रियायाः स्वात्मन्येव प्रतीतेः । तिष्ठत्यादेर्वातोरकमंकत्वात्कर्मणि क्रियाऽनुत्पत्तेः, स्वात्मन्येव कर्त्तरि स्थानादिकि-

प्रतिभासित होता है’ यह प्रत्यय नहीं बन सकता है क्योंकि वह भी अन्य ज्ञानसे प्रतिभास्य है—स्वयं प्रतिभासित नहीं है और इसलिये ‘ज्ञान प्रतिभासित क्रिया जाता है’ ऐसा प्रत्यय होनेका प्रसंग आवेगा । और ऐसी दशामें अनवस्था प्राप्त होनेसे कोई ज्ञान व्यवस्थित नहीं होसकेगा ।

अपिच, ‘ज्ञान प्रतिभासित होता है’ यह जो प्रतीति होती है वह भ्रमात्मक नहीं है, कारण उसमें कोई बाधक नहीं है । यदि कहा जाय कि अपने आपमें क्रियाका विरोध है और इसलिये यह क्रिया-विरोध उक्त प्रतीतिमें बाधक है तो हम पूछते हैं कि अपने आपमें कौनसी क्रियाका विरोध है ? ज्ञप्तिक्रियाका अथवा उत्पत्तिक्रियाका ? अर्थात् ज्ञान अपने आपको नहीं जानता है अथवा अपनेसे उत्पन्न नहीं होता ? प्रथम कल्पना तो ठीक नहीं है, क्योंकि अपने आपमें ज्ञप्ति (जानने) क्रियाका विरोध नहीं है । स्पष्ट है कि स्वयं प्रकाशनका नाम ज्ञप्ति है और वह सूर्यालोक आदि स्वात्मा में प्रतीत होता ही है—‘सूर्यालोक प्रकाशित होता है’, ‘प्रदीप प्रकाशित होता है’ यह प्रतीति स्पष्टतः देखी जाती है । दूसरी कल्पना तो बाधक ही नहीं है क्योंकि वेदान्ती और स्याद्वादी ज्ञानकी स्वयंसे उत्पत्ति स्वीकार नहीं करते हैं । प्रकट है कि विद्वज्जन ‘कोई स्वयंसे उत्पन्न होता है’ यह स्वीकार नहीं करते हैं फिर ‘ज्ञान स्वयंसे उत्पन्न होता है’ यह तो दूरसे त्यक्त ही समझना चाहिये अर्थात् वह बहुत दूरकी बात है । तात्पर्य यह कि हम यह मानते ही नहीं कि ‘ज्ञान अपनेसे उत्पन्न होता है’ क्योंकि उसके उत्पादक तो इन्द्रियादि कारण हैं और इसलिये ज्ञानमें उत्पत्तिक्रियाका विरोध बाधक नहीं बतलाया जासकता है । अतः ज्ञानके अपने स्वरूपको जाननेमें क्रियाका विरोध कैसे बाधक होसकता है ? अर्थात् नहीं होसकता है । और ‘चात्वर्यरूप क्रिया स्वात्मा में विरुद्ध है’ यह प्रतीति नहीं है, क्योंकि ‘ठहरता है’, ‘विद्यमान है’, ‘होता है’ इत्यादि चात्वर्यरूप क्रियाओंकी स्वात्मा (अपने स्वरूप) में ही प्रतीति होती है । अगर कहें कि ‘ठहरता है’ इत्यादि धातु-

१ मुक् ‘ज्ञानान्तराप्रतिभास’, मुक् ‘ज्ञानान्तराप्रतिभास’ । २ मु स ‘सूर्यालोकादौ’ ।

३ प्रान्तमुद्रितामुद्रितसर्वप्रतिषु ‘सर्वा क्रिया वस्तुनः’ इति पाठ उपलभ्यते स च सम्यक् न प्रतिभाति, उक्तप्रत्ययेन सह तस्य सङ्गत्यनुपपत्तेः । —सम्पादक ।

वेति चेत्, तर्हि ^१भासतेबाधोत्तरकर्मकत्वात्कर्मणि क्रियाविरोधात्कर्तव्यं प्रतिभासनक्रियाऽस्तु 'ज्ञानं प्रतिभासते' इति प्रतीतेः । सिद्धे च ज्ञानस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वे सकलस्य वस्तुनः स्वतः प्रतिभासमानत्वं सिद्धमेव । 'सुखं प्रतिभासते', 'रूपं प्रतिभासते' इत्यन्तर्बहिर्वस्तुनः स्वातन्त्र्येण कर्तृतामनुभवतः प्रतिभासनक्रियाधिकरणस्य प्रतिभासमानस्य निराकर्तुमशक्तेः । ततो नासिद्धं साधनम्, यतः पुरुषाद्वैतं न साधयेत् । नापि विरुद्धम्, परतः प्रतिभासमानत्वाप्रतीतेः, कस्यचित्प्रतिभासाद्बहिर्भावासाधनात्^२ ।

§ २२८. एतेन परोक्षज्ञानवादिनः संवेदनस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वमसिद्धमाचक्षणाः सकलज्ञेयस्य ज्ञानस्य च ज्ञानाद्यप्रतिभासमानत्वासाधनस्य विरुद्धतामभिदधानाः प्रतिष्वस्ताः, 'ज्ञानं प्रकाशते', 'बहिर्वस्तु प्रकाशते' इति प्रतीत्या स्वयं प्रतिभासमानत्वस्य साधनस्य व्यवस्थापनात् ।

§ २२९. ये त्वात्मा स्वयं प्रकाशते फलज्ञानं चेत्यावेदयन्ति, तेषामात्मानि फलज्ञाने वा स्वयं प्रतिभासमानत्वं सिद्धं सर्वस्य वस्तुनः प्रतिभासमानत्वं साधयत्येव । तथा हि—विवादाध्या-

ओंको अकर्मक होनेसे कर्ममें क्रिया उत्पन्न नहीं होती, किन्तु स्वात्मा कर्तामें ही 'ठहरना' आदि क्रिया होती है तो 'भासित होता है' धातुको भी अकर्मक होनेसे कर्ममें क्रिया नहीं बनती है और इसलिये कर्तामें ही प्रतिभासन क्रिया हो, क्योंकि 'ज्ञान प्रतिभासित होता है' ऐसी प्रतीति होती है । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार 'ठहरता है' आदि धातुओंको अकर्मक होनेसे कर्ममें क्रिया नहीं बनती है और इसलिये कर्तामें ही स्थानादि क्रिया स्वीकार की जाती है उसीप्रकार 'भासित होता है' यह धातु भी अकर्मक है और इस कारण कर्ममें क्रियाका विरोध है अतः प्रतिभासन क्रिया कर्तामें ही मानना चाहिये । इस प्रकार ज्ञानके स्वयं प्रतिभासमानपना सिद्ध हो जानेपर समस्त वस्तुसमूहके स्वतः प्रतिभासमानपना सिद्ध ही है । अत एव 'सुख प्रतिभासित होता है', 'रूप प्रतिभासित होता है' इस तरह प्रतिभासमान अन्तरंग (ज्ञान) और बहिरंग (रूपादि) वस्तुका, जो प्रतिभासन क्रियाका आश्रय है तथा स्वतंत्रताके साथ कर्त्तापनेका अनुभव करनेवाली है, निराकरण नहीं किया जासकता है । अतः स्वतः प्रतिभासमानपना हेतु असिद्ध नहीं है, जिससे वह पुरुषाद्वैतको सिद्ध न करे । तथा विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि वह परसे प्रतिभासमान प्रतीत नहीं होता और कोई प्रतिभाससे बाहर सिद्ध नहीं होता ।

§ २२८. इस कथनसे संवेदनके स्वयं प्रतिभासमानपना असिद्ध बतलानेवाले तथा समस्त ज्ञेय और ज्ञान अन्य ज्ञानसे प्रतिभासमान होनेसे हेतुको विरुद्ध कहनेवाले परोक्षज्ञानवादी भीमांसक निराकृत होजाते हैं, 'क्योंकि ज्ञान प्रकाशित होता है', 'बाह्य वस्तु प्रकाशित होती है' इस प्रकारकी प्रतीति होनेसे स्वयं प्रतिभासमानपना हेतु व्यवस्थित होता है । अतएव वह न असिद्ध है और न विरुद्ध ।

§ २२९. जो कहते हैं कि 'आत्मा स्वयं प्रकाशित होता है और फलज्ञान भी स्वयं प्रकाशित होता है' उनके आत्मा अथवा फलज्ञानमें स्वयं प्रतिभासमानपना सिद्ध है । अतएव वह सन्पूर्ण वस्तुओंके भी स्वयं प्रतिभासमानपना अवश्य सिद्ध करता है ।

सितं वस्तु स्वयं प्रतिभासते, प्रतिभासमानत्वात् । यद्यप्यप्रतिभासमानं तत्तत्स्वयं प्रतिभासते, यथा
 भट्टमतानुसारिणाम्मा, प्रभाकरमतानुसारिणां^१ वा फलज्ञानम् । प्रतिभासमानं चान्तर्बहिर्बस्तु ज्ञा-
 नज्ञेयरूपं विधादाध्यसितम्, तस्मात्स्वयं प्रतिभासते । न तावदत्र प्रतिभासमानत्वमसिद्धम्,
 सर्वस्य वस्तुन; सर्वथाऽप्यप्रतिभासमानस्य सद्भावविरोधात् । साक्षादसाक्षाच्च प्रतिभासमानस्य तु सिद्धं
 प्रतिभासमानत्वं ततो भवत्येव साध्यसिद्धिः साध्याविनाभावनिषमनिरव्यादिति निरवयं पुरुषाद्वैत-
 साधनं संवेदनाद्वैतवादिनोऽभीष्टहानये भवत्येव । न हि कार्यकारण-प्राज्ञप्राहक-बाध्यबाधक-साध्यसाध-
 क-बाध्यबाधक-विशेषणविशेष्यभावनिराकरणत्वं संवेदनाद्वैतं व्यवस्थापयितुं शक्यम्, कार्यकारणभावा-
 दीनां प्रतिभासमानत्वाव्यतिभासमात्रान्तर्बहिर्भावानिराकृत्युपशङ्केः । स्वयमप्रतिभासमानानां तु स-
 म्भवाभावात्संबुत्थाऽपि व्यवहारविरोधात् सकलविकल्पवाग्योचरातिश्रान्ततापत्तेः । संवेदनमात्रं चैक-
 यस्यापि यदि किञ्चित्कार्यं न कुर्यात्, तदा वस्तुमेव न स्यात्, वस्तुनोऽर्थक्रियाकारित्वस्यैवत्वात् ।

वह इस प्रकार से है—

‘विचारकोटिमें स्थित वस्तु स्वयं प्रतिभासित होती है क्योंकि वह प्रतिभासमान
 है । जो जो प्रतिभासमान है वह वह स्वयं प्रतिभासित है जैसे भाट्टोंका आत्मा अथवा
 प्राभाकरोंका फलज्ञान । और प्रतिभासमान विचारकोटिमें स्थित ज्ञान और ज्ञेयरूप
 अन्तरंग और बहिरंग वस्तु है, इस कारण वह स्वयं प्रतिभासित होती है ।’ यहाँ
 अनुमानमें प्रयुक्त किया गया प्रतिभासमानपना हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि सर्व वस्तु
 अप्रतिभासमान हो तो उसका सद्भाव ही नहीं बन सकता है । और यदि साक्षात् या
 परम्परासे उसे प्रतिभासमान कहा जाय तो प्रतिभासमानपना हेतु सिद्ध है और उससे, जो
 साध्यका अविनाभावी है, साध्यकी सिद्धि अवश्य होती है । इस तरह यह निर्दोष पुरुषा-
 द्वैतका साधन संवेदनाद्वैतवादीके इष्ट-संवेदनाद्वैतका हानिकारक ही है अर्थात् उससे
 संवेदनाद्वैतका अवश्य निराकरण हो जाता है । प्रकट है कि कार्य-कारण, प्राज्ञ-प्राहक,
 बाध्य-बाधक, साध्य-साधक, बाध्य-बाधक और विशेषण-विशेष्यभावका निराकरण
 होनेसे संवेदनाद्वैतकी व्यवस्था नहीं होसकती है । तात्पर्य यह कि अद्वैत संवेदनमें
 कार्यकारणभाव, प्राज्ञ-प्राहकभाव आदि नहीं बनता है अन्यथा द्वैतका प्रसंग प्राप्त
 होता है और उनको स्वीकार करे बिना संवेदनाद्वैत व्यवस्थित नहीं होता, क्योंकि
 व्यवस्थाके लिये व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक, जो साध्य-साधक आदिरूप हैं, मानना
 पड़ते हैं किन्तु कार्यकारणभाव आदि प्रतिभासमान होनेसे प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत
 आ जाते हैं और इसलिये उनका निराकरण (खण्डन) नहीं किया जासकता है । यदि वे
 स्वयं प्रतिभासमान न हों तो उनका सद्भाव न होनेसे कल्पनासे भी व्यवहार नहीं बन
 सकता और उस हालतमें समस्त विकल्प और बचनोंके वे विषय नहीं होसकेंगे । अर्थात्
 किसी भी शब्दादिद्वारा उनका कथन नहीं किया जासकता है । दूसरी बात यह है कि
 एक जगह ठहरनेवाला संवेदन यदि कुछ कार्य न करे तो वह वस्तु ही नहीं होसकता,

१ स द ‘आत्मा, प्रभाकरमतानुसारिणां’ पाठो नास्ति ।

करोति चेत्, कार्यकारणभावः सिद्ध्येत् । तस्य हेतुमत्त्वे च स एव कार्यकारणभावः । कारणरहित-
तत्त्वे तु नित्यतापत्तिः संवेदनस्य, सतोऽकारणवत्तो नित्यत्वप्रसिद्धेरिति प्रतिभासमात्रात्मनः^१ पुरु-
षतत्त्वस्यैव सिद्धिः स्यात् ।

§ २१०. किञ्च, चक्षिकसंवेदनमात्रस्य ग्राह्यग्राहकवैधुर्यं यदि केनचित्प्रमाणेन गृह्यते, तदा
ग्राह्यग्राहकभावः कथं निराक्रियते^२ ? न गृह्यते चेत्, कुतो ग्राह्यग्राहकवैधुर्यसिद्धिः ? स्वरूपसंवेदना-
देवेति चेत्, तर्हि संवेदनाद्वैतस्य स्वरूपसंवेदनं ग्राहकं ग्राह्यग्राहकवैधुर्यं तु ग्राह्यमिति स एव ग्राह्यग्राह-
कभावः ।

§ २११. स्यात्प्रत्यक्षम् —

“नान्योऽनुभावो बुद्ध्याऽस्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।

ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात्स्वयं सैव प्रकाशते ॥” [प्रमाणवा. ३।३२.७]

§ २१२. इति वचनाच्च बुद्धेः किञ्चिद् ग्राह्यमस्ति, नापि बुद्धिः कस्यचिद् ग्राह्या स्वरूपेऽपि^३
ग्राह्यग्राहकभावाभावात् । “स्वरूपस्य स्वतो गतिः” [प्रमाणवा० १—६] इत्येतस्यापि
संबुद्ध्याऽभिधानात् । परमार्थतस्तु बुद्धिः स्वयं प्रकाशते अकास्तीत्येवोच्यते न पुनः स्वरूपं गृह्णाति

क्योंकि अर्थक्रिया करना वस्तुका लक्षण है । यदि करता है तो कार्यकारणभाव सिद्ध
होजाता है । इसी प्रकार संवेदन यदि हेतुमान्—कारणवाला है तो वही कार्यकारणभाव
सिद्ध होजाता है और अगर कारणरहित है तो संवेदनके नित्यपनेका प्रसंग आता है
क्योंकि जो विद्यमान है और कारणरहित है वह नित्य माना गया है । इस तरह
प्रतिभाससामान्यरूप पुरुषतत्त्वकी ही सिद्धि होती है ।

§ २३०. अपि च, यदि क्षणिक संवेदनके ग्राह्य-ग्राहकका अभाव किसी प्रमाणसे
गृहीत होता है तो ग्राह्य-ग्राहकभावका कैसे निराकरण करते हैं ? यदि गृहीत नहीं होता
है तो ग्राह्य-ग्राहकके अभावकी सिद्धि किससे करेंगे ? यदि कहा जाय कि स्वरूपसंवेदनसे
ही ग्राह्य-ग्राहकके अभावकी सिद्धि होती है तो संवेदनाद्वैतका स्वरूपसंवेदन तो ग्राहक
और ग्राह्य-ग्राहकका अभाव ग्राह्य इस तरह वही ग्राह्य-ग्राहकभाव पुनः सिद्ध हो जाता है ।

§ २३१. योगाचार-हमारा अभिप्राय यह है कि—

‘बुद्धिसे अनुभाव्य—अनुभव किया जानेवाला अन्य दूसरा नहीं है और
बुद्धिसे अलग कोई अनुभव नहीं है क्योंकि ग्राह्य-ग्राहकका अभाव है और इसलिये
बुद्धि ही स्वयं प्रकाशमान होती है ।’ [प्रमाणवा० ३-३२.७]

§ २३२. ऐसा प्रमाणवार्तिककार धर्मकीर्तिका वचन है । अत एव न बुद्धिसे कोई
ग्राह्य है और न स्वयं बुद्धि भी किसीकी ग्राह्य है क्योंकि स्वरूपमें भी ग्राह्य-ग्राहकभावका
अभाव है । “स्वरूपका अपनेसे ज्ञान होता है” [प्रमाणवा० १-६] यह प्रतिपादन भी संबु-
द्धिसे है । वास्तवमें तो ‘बुद्धि स्वयं प्रकाशित होती है’ यही कहा जाता है न कि स्वरूपको

१ मुक् ‘प्रतिभासमानात्मनः’ । मुक् ‘प्रतिभासमात्मनः’ । २ द् ‘निराक्रियेत’ । ३ द्
‘ग्राह्यस्वरूपेति’ ।

ब्राह्मप्राहकैर्धुवं च स्वरूपादव्यतिरिक्तं गृह्णाति जानातीत्यभिधीयते, निरंशसंवेदनाद्वैते तथाऽभिधानविरोधादिति, तदपि न पुण्याद्वैतवादिनः प्रतिकूलम्, स्वयं प्रकाशमानस्य संवेदनस्यैव परमपुरुषत्वात् । न हि तत्संवेदनं पूर्वोत्तरकाशमवच्छिन्नं सन्तानान्तरबहिरर्थान्मावृत्तं च प्रतिभासते, यतः पूर्वोत्तरकाशसन्तानान्तरबहिरर्थानामभावः सिद्ध्येत् । तेषां संवेदनेनाप्रहत्यादभाव इति चेत्, स्वसंवेदनस्यापि संवेदान्तरस्याप्रहत्यादभावोऽस्तु । तस्य स्वयं प्रकाशान्ताभाव इति चेत्, पूर्वोत्तरस्वसंविच्छिन्नानां सन्तानान्तरसंवेदनानां च बहिरर्थानामिव स्वयं प्रकाशमानानां कथमभावः साध्यते ? कथं तेषां स्वयं प्रकाशमानत्वं ज्ञायते ? इति चेत्, स्वयमप्रकाशमानत्वं तेषां कथं साध्यते ? इति समाहः पर्थजुयोगः । स्वसंवेदनस्वरूपस्य प्रकाशमानत्वमेव तेषामप्रकाशमानत्वमिति चेत्, तर्हि तेषां प्रकाशमानत्वमेव स्वसंवेदनस्यैवाप्रकाशमानत्वं किं न स्यात् ? स्वसंवेदनस्य स्वयमप्रकाशमानत्वे परैः प्रकाशमानत्वाभावः साधयितुमशक्यः, प्रतिषेधस्य विधिविषयत्वात्^१ ।

प्राह्य करती है और स्वरूपसे अभिन्न ब्राह्म-प्राहकके अभावको ग्रहण करती है अर्थात् जानती है, यह कहा जाता है क्योंकि निरंश अद्वैत संवेदनमें वैसा कथन नहीं होसकता है ?

वेदान्ती—आपका यह अभिप्राय भी हमारे लिये विरुद्ध नहीं है, क्योंकि स्वयं प्रकाशमान संवेदनको ही हम परमपुरुष कहते हैं । स्पष्ट है कि वह संवेदन पूर्व और उत्तरकालसे व्यवच्छिन्न तथा अन्य सन्तान एवं बाह्य पदार्थसे व्यावृत्त प्रतिभासित नहीं होता, जिससे कि पूर्व और उत्तर क्षणों, अन्य सन्तानों तथा बाह्य पदार्थोंका अभाव सिद्ध हो ।

योगाचार—पूर्वोत्तरक्षणों आदिका संवेदनसे ग्रहण नहीं होता, इसलिये उनका अभाव है ?

वेदान्ती—स्वसंवेदनका भी अन्य संवेदनसे ग्रहण नहीं होता, इसलिये उसका भी अभाव हो ।

योगाचार—स्वसंवेदन स्वयं प्रकाशमान है, इसलिये उसका अभाव नहीं है ?

वेदान्ती—तो पूर्वोत्तरवर्ती स्वसंवेदनक्षणों, अन्यसन्तानीय ज्ञानों और बाह्य पदार्थोंका, जो स्वयं प्रकाशमान हैं, कैसे अभाव सिद्ध करते हैं ?

योगाचार—वे स्वयं प्रकाशमान हैं, यह कैसे जानते हैं ?

वेदान्ती—वे स्वयं अप्रकाशमान हैं, यह कैसे सिद्ध करते हैं ? इस प्रकार यह प्रश्न एक-सा है ।

योगाचार—स्वसंवेदनका स्वरूप स्वयं प्रकाशमान ही है, अत एव वे अप्रकाशमान हैं ?

वेदान्ती—तो वे पूर्वोत्तरक्षणवि प्रकाशमान ही हैं और इसलिये स्वसंवेदन ही अप्रकाशमान क्यों न हो ?

योगाचार—यदि स्वसंवेदन स्वयं अप्रकाशमान हो तो आप उसके प्रकाशमान-ताका अभाव सिद्ध नहीं कर सकते हैं क्योंकि निषेध विधिपूर्वक होता है । जो सब जगह

स्वयं सर्वदा सर्वथाऽप्यसतः प्रतिषेधविरोधात् इति चेत्, तर्हि स्वसंवेदनात्परेषां प्रकाशमानत्वाभावे कथं तत्प्रतिषेधः साध्यत इति समानरचनः । विकल्पप्रतिभासिनां तेषां स्वसंवेदनाद्यभासित्वं प्रतिषिध्यत इति चेत्, न, विकल्पाद्यभासित्वादेव स्वयं प्रकाशमानत्वसिद्धेः ।

§ २३३. तथा हि— यद्यद्विकल्पप्रतिभासि तत्तत्स्वयं प्रकाशते, यथा विकल्पस्वरूपम्, तथा च स्वसंवेदनपूर्वोत्तरक्षयाः सन्तानान्तरसंवेदनाणि बहिरर्थास्येति स्वयं प्रकाशमानत्वसिद्धिः । शय-विषाद्यादिभिर्बिन्दुानुत्पन्नैश्च भावैर्विकल्पाद्यभासिमिष्यमिचार इति चेत्, न, तेषामपि प्रतिभास-मात्रान्तर्गतानां स्वयं प्रकाशमानत्वसिद्धेरन्यथा विकल्पाद्यभासित्वायोगात् । सोऽयं सौगतः सफ-लदेशकालस्वभाव^१ विप्रकृष्टान्तर्यान् विकल्पबुद्धौ प्रतिभासमानात् स्वयमभ्युपगमयन् स्वयं प्रका-शमानत्वं भाव्युपैतीति किमपि महद्भुतम् ? तथाभ्युपगमे च सर्वस्य प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टत्वसि-द्धेः पुरुषाद्वैतसिद्धिरेव स्यात् न पुनस्तद्वद्विभक्तसंवेदनाद्वैतसिद्धिः ।

[चित्राद्वैतस्य निराकरणम्]

§ २३४. भाव्युत्तरांशसंवेदनाद्वैतम्, चित्राद्वैतं तु स्यात्,^२ चित्राद्वैतस्य व्यवस्थापनात् । का-

सब कालमें किसी भी प्रकार सत् नहीं है उसका प्रतिषेध नहीं होसकता है । तात्पर्य यह कि जिसकी विधि (सद्भाव) नहीं उसका निषेध कैसा ?

वेदान्ती—तो स्वसंवेदनसे भिन्न जो पूर्वोत्तरक्षणादि हैं वे यदि प्रकाशमान नहीं हैं तो उनके प्रकाशमानताका अभाव कैसे सिद्ध करते हैं ? इस तरह यह चर्चा समान है ।

योगाचार—वे विकल्पसे प्रतिभासित होते हैं स्वसंवेदनसे नहीं, इसलिये स्वसंवे-दनसे प्रकाशमानताका प्रतिषेध करते हैं ।

वेदान्ती—नहीं, क्योंकि विकल्पके द्वारा प्रतिभास होनेसे ही उन्हें स्वयं प्रकाश-मान मानते हैं ।

२३३. वह इस तरहसे है—‘जो जो विकल्पके द्वारा प्रतिभासित होता है वह वह स्वयं प्रकाशित होता है, जैसे विकल्पका स्वरूप । और विकल्पद्वारा प्रतिभासित होते हैं स्वसंवेदनके पूर्वोत्तरक्षणा, अन्य सन्तानीय ज्ञान और बाह्य पदार्थ, इस कारण वे स्वयं प्रकाशमान हैं’ इसप्रकार पूर्वोत्तरक्षणादिके स्वयं प्रकाशमानता सिद्ध होती है ।

योगाचार—विकल्पद्वारा प्रतिभासित होनेवाले खरविषाणादिकों और नष्ट हुए तथा उत्पन्न न हुए पदार्थों के साथ व्यभिचार है ?

वेदान्ती—नहीं, वे भी प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत हैं और इसलिये उनके स्वयं प्रकाशमानता सिद्ध है । नहीं तो उनका विकल्पद्वारा भी प्रतिभास नहीं होसकता है । आश्चर्य है कि आप सम्पूर्ण देश, काल और स्वभावसे दूरवर्ती भी पदार्थों को विकल्प-बुद्धिमें स्वयं प्रतिभासमान तो स्वीकार करते हैं लेकिन स्वयं प्रकाशमान नहीं मानते हैं ? और यदि मानते हैं तो सबको प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत सिद्ध होनेसे पुरुषाद्वैतकी ही सिद्धि होती है उससे बाहर (भिन्न) संवेदनाद्वैतकी नहीं ।

§ २३४. चित्राद्वैतवादी—ठीक है, निरंश संवेदनाद्वैत न हो, किन्तु चित्राद्वैत

कत्रचन्निष्कोकवर्तिपदार्थाकारा संविचित्राऽप्येका शरदशक्यविवेचनत्वात्^१, सर्वस्व बाधिनस्तत एव कश्चिदेकत्वव्यवस्थापनात्^२ । अन्वया कस्यचिदेकत्वेनाभिमतस्याप्येकत्वासिद्धिरिति चेत्; न, एवमपि परमब्रह्म एव प्रसिद्धेः सकलदेशकालाकारव्यापिनः संविन्मात्रस्यैव परमब्रह्मत्ववचनात् । न चैक-
कत्वस्याधिनी चित्रा संविद् चित्राद्वैतमिति साधयितुं शक्यते, तस्याः कार्यकारणभूतचित्रसंविच्चान्त-
रीयकत्वाच्चित्राद्वैतप्रसङ्गात्^३ । तत्कार्यकारणचित्रसंविदोरनभ्युपगमे सद्हेतुकत्वाच्चिरत्वासिद्धेः कथं न चित्राद्वैतमेव ब्रह्माद्वैतमिति न संवेदनाद्वैतवचित्राद्वैतमपि सौगतस्य व्यवतिष्ठते । सर्वथा शून्यं तु तत्त्वमतयेषामनं न व्यवतिष्ठते । संवेद्यमानं तु सर्वत्र सर्वदा सर्वथा^४ परमब्रह्मो नातिरिच्यते, तन्नाचे-
पसमाधानार्था परमब्रह्मसाधनानुसूतात्वात् । ततो न सुगतस्तत्त्वतः संवृत्त्या वा विरवतत्त्वज्ञः सम्भव-
ति यतो^५ निर्वाच्यमार्गस्य प्रतिपादकः स्यात् ।

[परमपुरुषस्यापि विश्वतत्त्वज्ञत्वं मोक्षमार्गोपदेशकत्वं च नोपपन्नं इति कथनम्]

§ २३४. परमपुरुष एव विरवतत्त्वज्ञः श्रेयोमार्गस्य प्रवेष्टा च^६ व्यवतिष्ठताम्, तस्योक्त्या-

हो, क्योंकि चित्राद्वैतकी व्यवस्था होती है—तीनों कालों और तीनों लोकोंमें रहने वाले पदार्थोंके आकार होनेवाली चित्र (अनेकरूप) भी संवित् (बुद्धि) एक है क्योंकि सदैव अशक्यविवेचन है—कभी भी उसका विरलेषण नहीं होसकता है। जिसका विरलेषण नहीं होसकता वह एक है। सभी दार्शनिक इसी अशक्यविवेचनसे ही किसीमें एकताकी व्यवस्था करते हैं। नहीं तो जिसे एक माना जाता है उसके भी एक-
ताकी सिद्धि नहीं होसकती है।

वेदान्ती—नहीं, क्योंकि इसप्रकार भी परमब्रह्मकी ही प्रसिद्धि होती है। कारण, सम्पूर्ण देशों, कालों और आकारोंमें व्याप्त सर्ववत्सामान्यको ही परमब्रह्म कहा जाता है। और यह सिद्ध नहीं किया जासकता कि एक जगह ठहरनेवाली चित्रा संवित् चित्राद्वैत है क्योंकि वह कार्य-कारणरूप चित्रसंवित्की अविनाभाविनी है और इसलिये दो चित्राबुद्धियोंका प्रसङ्ग प्राप्त होता है। यदि चित्राबुद्धिकी कार्य और कारणरूप दो चित्राबुद्धियोंको स्वीकार न किया जाय तो सत् और अहेतुक होनेसे वह नित्य सिद्ध होती है और ऐसी हालतमें चित्राद्वैत ही ब्रह्माद्वैत क्यों नहीं होजाय? अतएव संवेदनाद्वैतकी तरह चित्राद्वैत भी बौद्धोंका व्यवस्थित नहीं होता। सर्वथा शून्य तत्त्व तो अनुभवमें ही नहीं आता और इसलिये उसकी भी व्यवस्था नहीं होती। यदि अनुभवमें आता है तो वह सब जगह, सब काल और सब प्रकारसे परमब्रह्मसे भिन्न नहीं है। उसमें जो आच्छेप और समाधान किये जावेंगे वे परमब्रह्मकी सिद्धिके अनुकूल हैं—उसके बाधक नहीं हैं। अतः सुगत वास्तवमें अथवा संवृत्ति से सर्वज्ञ नहीं है और इस कारण वह मोक्षमार्गका प्रतिपादक सिद्ध नहीं होता।

[परमपुरुष-परीक्षा]

§ २३५. वेदान्ती—ठीक है, परमपुरुष (ब्रह्म) ही सर्वज्ञ और मोक्षमार्गका

१ द 'विवेचनात्' । २ द-स 'व्यस्थानात्' । ३ द 'चित्राद्वैतप्रसङ्गात्' नास्ति । ४ मु च 'सर्वथा सर्वदा' । ५ मु स प 'सम्भवतीति न' इति पाठः । ६ मु च 'च' नास्ति ।

वेन साधनादित्थपरः, सोऽपि न विचारसहः, पुरुषोत्तमत्वापि यथाप्रतिपादनं विचार्यमावस्याबो-
गात् । प्रतिभाससामात्रं हि चित्रं परमब्रह्मोक्तम्, तच्च^१ यथा पारमार्थिकं देशकालाकारत्वां भेदेऽपि
व्यभिचारमाभावात् । तत्प्रतिभासविशेषाणामेव व्यभिचारादव्यभिचारित्वलक्षणात्तत्त्वेति । तच्च^२
विचार्यते—

§ २३६. यदेतत्प्रतिभाससामात्रं तत् सकलप्रतिभासविशेषरहितं तत्सहितं वा स्यात् ? प्रथम-
पक्षे तदसिद्धमेव, सकलप्रतिभासविशेषरहितस्य प्रतिभाससामात्रस्यानुभवाभावात्, केनचित्प्रतिभासविशे-
षे सहितस्यैव तस्य प्रतिभासनात् । क्वचिद्व्यतिभासविशेषत्वाभावेऽपि पुनरव्यय भावात्, कदापिद-
भावेऽपि चान्यथा सद्भावात्, केनचिदाकारविशेषेण तदसम्भवेऽपि चाकारान्तरेण सम्भवात्, देश-
कालाकारविशेषापरत्वात्प्रतिभासविशेषात्वात्, तथाव्यभिचाराभावादव्यभिचारित्वसिद्धेस्तत्त्व-
लक्षणातिक्रमणं तत्त्ववृद्धिर्भावो युक्तः । तथा हि—यद्यप्येवाव्यभिचारि तत्त्वैव तत्त्वम्, यथा
प्रतिभाससामात्रं प्रतिभाससामात्रवैवाव्यभिचारि तथैव तत्त्वम्, अनियतदेशकालाकारतथैवाव्यभि-

प्रतिपादक व्यवस्थित हो; क्योंकि वह उपर्युक्त न्यायसे सिद्ध होता है ?

जैन—आपका भी यह कथन विचारपूर्ण नहीं है; क्योंकि परमपुरुषका जैसा वर्णन किया जाता है वह विचार करनेपर बनता नहीं है । प्रकट है कि आप लोग प्रतिभाससामान्य चैतन्यरूप परमब्रह्मको कहते हैं और उसे पारमार्थिक मानते हैं, क्योंकि देश, काल और आकारका भेद होनेपर भी व्यभिचार अर्थात् प्रतिभाससामान्यका अभाव नहीं होता । केवल उसके प्रतिभासविशेषोंका ही व्यभिचार (अभाव) होता है । अतएव व्यभिचार न होना पारमार्थिकका लक्षण है, इसपर हमारा निम्न प्रकार विचार है—

§ २३६. बतलाइये, जो यह प्रतिभाससामान्य है वह समस्त प्रतिभासविशेषोंसे रहित है अथवा उनसे सहित है ? पहला पक्ष तो असिद्ध है, क्योंकि समस्त प्रतिभासविशेषोंसे रहित प्रतिभाससामान्यका अनुभव नहीं होता, किसी प्रतिभासविशेषतः सहित ही प्रतिभाससामान्यका अनुभव होता है । कहीं प्रतिभासविशेषका अभाव होनेपर भी दूसरी जगह उसका सद्भाव होता है और किसी कालमें अभाव होनेपर भी अन्य कालमें वह मौजूद रहता है तथा किसी आकारविशेषसे उसका अभाव रहनेपर भी अन्य दूसरे आकारसे वह विद्यमान रहता है । आशय यह कि प्रतिभाससामान्यके जो प्रतिभासविशेष हैं वे देशविशेष, कालविशेष और आकारविशेषकी अपेक्षासे होते हैं और इसलिये वे देशविशेषादिके व्यभिचारी न होनेसे अव्यभिचारी सिद्ध हैं । अतः उनके तत्त्व (पारमार्थिकत्व) का लक्षण (अव्यभिचारित्व) पाया जानेसे उनको तत्त्वसे बाहर करना युक्त नहीं है । हम प्रमाणित करते हैं कि—जो जिस रूपसे अव्यभिचारी है वह उसी रूपसे तत्त्व-पारमार्थिक है, जैसे प्रतिभाससामान्य प्रतिभासमानरूपसे ही अव्यभिचारी है और इसलिये वह उसीरूपसे तत्त्व है और अनियत देश, अनियत काल तथा अनियत आकाररूपसे अव्यभिचारी प्रतिभासविशेष

चारी च प्रतिभासविशेष इति प्रतिभासमात्रव्यतिभासविशेषस्यापि वस्तुतत्सिद्धिः^१ । न हि यो यद्देशतया प्रतिभासविशेषः स तद्देशतां व्यभिचरति, अन्यथा^२ भ्रान्तत्वप्रसङ्गात्, शास्त्रादेशतया चन्द्रप्रतिभासवत् । नापि यो वत्कालतया प्रतिभासविशेषः स तत्कालतां व्यभिचरति, तद्व्यभिचारिणोऽसत्यत्वव्यवस्थानात्, निश्चि भ्रम्यदिवतया स्वप्नप्रतिभासविशेषवत् । नापि यो वदाकारतया प्रतिभासविशेषः स तदाकारतां विसंवदति, तद्विसंवादिनो मिथ्याज्ञानत्वसिद्धेः, कामजायुपहतचक्षुषः शुष्के शङ्खे पीताकारतया प्रतिभासविशेषवत् । न च विसंवेदशकाङ्क्षाकारव्यभिचारिभिः प्रतिभासविशेषैः सद्यः एव देशकाङ्क्षाकाराभ्यभिचारिणः प्रतिभासविशेषाः प्रतिष्ठापयितुं युज्यन्ते, यत् इदं वेदान्तवादिनां वचनं शोभेत—

“आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।

वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा एव लक्षिताः ॥”

[गौडपा. का. ६. पृ० ७० वैतथ्याख्यप्र०] इति ।

§ २३७. तेषामवितथानामादावन्ते चासत्येऽपि वर्तमाने सत्त्वप्रसिद्धेर्वाचकप्रमाणाभावात् । न हि यथा स्वप्नादिभ्रान्तप्रतिभासविशेषेषु तत्कालेऽपि वाचकं प्रमाणमुदेति तथा जाग्रदवस्थायामभ्रान्तप्रतिभासविशेषेषु, तत्र साधकप्रमाणत्वेन सङ्गात्वात् । सम्यक् मया उक्ता

है, इस कारण वह उसीरूपसे तत्त्व है’ इस तरह प्रतिभाससामान्यकी तरह प्रतिभासविशेष भी वस्तु (पारमाथिक) सिद्ध है । स्पष्ट है कि जो जिस देशकी अपेक्षा प्रतिभासविशेष है वह उस देशसे व्यभिचारी नहीं होता, अन्यथा वह भ्रान्त कहा जायगा, जैसे शास्त्रादेशसे होनेवाला चन्द्रमाका प्रतिभास । तथा जो जिस कालसे प्रतिभासविशेष है वह उस कालसे व्यभिचारी नहीं होता, क्योंकि जो उससे व्यभिचारी होता है वह असत्य व्यवस्थापित किया गया है । जैसे रात्रिमें मध्यदिन-रोपहररूपसे होनेवाला स्वप्नप्रतिभास । तथा जो जिस आकारसे प्रतिभासविशेष है वह उस आकारसे विसंवादी नहीं होता, क्योंकि जो उससे विसंवादी होता है उसे मिथ्याज्ञान सिद्ध किया गया है । जैसे पीलियारोगविशिष्ट आँखोंवालेको सफेद शंखमें पीताकार (पीले आकार) रूपसे होनेवाला प्रतिभासविशेष । और इसलिये देश, काल और आकारसे व्यभिचारी मिथ्याप्रतिभासविशेषोंके समान ही देश, काल और आकारसे अव्यभिचारी सत्य प्रतिभासविशेषोंको समझना युक्त नहीं है, जिससे वेदान्तियोंका यह कहना शोभा देता-सङ्गत प्रतीत होता—

“जो आदिमें और अन्तमें नहीं है वह वर्तमानमें भी नहीं है । अत एव मिथ्या प्रतिभासविशेषोंके समान ही सत्य और सद्भावात्मक प्रतिभासविशेष जानना चाहिये ।” [गौडपा० का० ६, पृ० ७०] ।

§ २३७. जो प्रतिभासविशेष अमिथ्या हैं वे आदिमें और अन्तमें भले ही असत् हों—अविद्यमान हों, पर वर्तमानमें उनका सत्त्व प्रसिद्ध है, क्योंकि कोई वाचकप्रमाण नहीं है । स्पष्ट है कि जिस प्रकार स्वप्नादि मिथ्याप्रतिभासविशेषोंमें उस समयमें भी वाचक प्रमाण उत्पन्न होता है उस प्रकार जागृत अवस्थामें होनेवाले सत्य प्रतिभासविशेषोंमें वह उत्पन्न नहीं होता है, क्योंकि वहाँ वाचक प्रमाण ही रहते हैं । वहाँ यह स्पष्ट-

इहोऽर्थोऽर्थक्रियाकारित्वात्, तस्य मिथ्यात्वेऽर्थक्रियाकारित्वविरोधात्, इन्द्रजालादिपरिदृष्टार्थवदिति । न च भ्रान्तेसरण्यवस्थायाम् चाष्टद्वालादयोऽपि विप्रतिपद्यन्ते । तथा चोक्तमकलङ्कदेवैः—

“इन्द्रजालादिषु भ्रान्तमीरयन्ति न चापरम् ।

अपि चाष्टद्वाल-गोपाल-बाल-लोलविलोचनाः ।” [न्यायविनि० का० ५१] इति ।

§ २१८. किञ्च, तत् प्रतिभासमात्रं सामान्यरूपं द्रव्यरूपं वा ? प्रथमपक्षे सत्तामात्रमेव स्यात्, तस्यैव परसामान्यरूपतया प्रतिष्ठानात् । तस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वे प्रतिभासमात्रमेव तत्त्वम्, अन्यथा तदव्यवस्थितेरिति चेत्, न, सत्सदित्यन्वयज्ञानविषयत्वात्सत्तासामान्यस्य व्यवस्थितेः स्वयं प्रतिभासमानत्वासिद्धेः । ‘सत्ता प्रतिभासते’ इति तु विषये विषयविधर्मत्योपचारात् । प्रतिभासमं हि विषयिष्ठो ज्ञानस्य धर्मः स विषये सत्तासामान्येऽभ्यारोप्यते । तदभ्यारोपनिमित्तं तु प्रतिभासनक्रियाधिकरणत्वम् । नचैव हि ‘सत्तिव प्रतिभासते’ इति कर्तृत्वा प्रतिभासनक्रिया

तथा प्रतीति होवी है कि ‘मैंने उस समय पदार्थ अच्छी तरह देखा, क्योंकि वह अर्थक्रियाकारी है । यदि वह मिथ्या हो तो उससे अर्थक्रिया नहीं होसकती, जैसे इन्द्रजाल आदिमें देखा गया पदार्थ ।’ दूसरे, अमुक भ्रान्त (मिथ्या) है और अमुक अभ्रान्त (सत्य) है इस प्रकारकी व्यवस्थामें तो चाष्टद्वालादिकोंको भी विवाद नहीं है—वे भी स्वप्नादि प्रतिभासविशेषोंको मिथ्या और जागरणदशामें होनेवाले प्रतिभासविशेषोंको सच स्वीकार करते हैं । अत एव अकलङ्कदेवने कहा है—

“विद्वानोंको जाने दीजिये, जो विद्वान् नहीं हैं ऐसे चाष्टद्वाल, ग्वाल, बच्चे और स्त्रियों भी इन्द्रजालादिकोंमें देखे गये अर्थको भ्रान्त बतलाते हैं, अभ्रान्त नहीं ।” [न्यायविनिश्चय का० ५१] ।

और भी हम पूछते हैं कि प्रतिभाससामान्य सामान्यरूप है अथवा द्रव्यरूप ? यदि पहला पक्ष स्वीकार करें तो वह सत्तारूप ही है, क्योंकि प्रतिभाससामान्य ही परसामान्यरूपसे व्यवस्थित है । तात्पर्य यह प्रतिभाससामान्य ही सत्ता या परसामान्यरूप है और सामान्य बिना विशेषोंके बन नहीं सकता । अत एव द्वैतका प्रसङ्ग प्राप्त होता है ।

वेदान्ती—यदि वह सत्तासामान्य स्वयं प्रतिभासमान है तो प्रतिभासमात्र ही तत्त्व है । और अगर स्वयं प्रतिभासमान नहीं है तो उसकी व्यवस्था नहीं हो सकती है ?

जेन—नहीं, ‘सत् सत्’ इस प्रकारके अन्वयज्ञानका जो विषय है वह सत्तासामान्य है । अत एव सत्तासामान्यकी अन्वयज्ञानसे व्यवस्था होनेसे वह स्वयं प्रतिभासमान असिद्ध है । ‘सत्ता प्रतिभासित होती है’ ऐसा ज्ञान तो विषयमें विषयीधर्मका उपचार होनेसे होता है । स्पष्ट है कि विषयी ज्ञान है और उसका धर्म प्रतिभासन है वह विषय-सत्तासामान्यमें अभ्यारोपित किया जाता है । और उस अभ्यारोपमें निमित्तकारण प्रतिभासनक्रियाका अधिकरणपना है । तात्पर्य यः कि चूँकि प्रतिभासनक्रियाका अधिकरण सत्तासामान्य है, इसलिये उसमें ज्ञानके धर्म प्रतिभासनका अभ्यारोप होता है । प्रकट है कि जिस प्रकार ‘ज्ञान प्रतिभासित होता है’ वहाँ प्रतिभासन किया कर्तृत्व

तथा तद्विषयत्वाऽप्युपपन्न्यते सकर्मकस्य धातोः कर्तृकर्मत्वक्रियार्थत्वात्, यद्येवं पचतीति पचनक्रिया पाचकस्या पच्यमानस्या^१ च प्रतीयते । तद्वत्कर्मकस्य धातोः कर्तृत्वक्रियामात्रार्थत्वात्, परमार्थतः कर्मत्वक्रियाऽसम्भवात्कर्तृत्वा क्रिया कर्मव्युपपन्न्यते ।

§ २१६. ननु च सति मुख्ये स्वयं प्रतिभासने^२ कस्यचित्तमाद्यतः सिद्धे परत्र तद्विषये तदुपचारकत्वेना युक्ता, यथाऽग्नी दाहपाकाद्यर्थक्रियाकारिणि तद्वर्ज्यगाम्भाद्यवके तदुपचारकत्वेना 'जन्मिमांशवकः' इति । न च किञ्चित्संवेदनं स्वयं प्रतिभासमानं सिद्धम्, संवेदान्तरसंवेद्यत्वात्संवेद्यस्य कश्चिद्व्यवस्थानामावात् । सुदूरमपि गत्वा कस्यचित्संवेद्यस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वात्पुनराप्य कथं तद्वर्ज्योपचारस्तद्विषये घटेतेति कश्चित्, सोऽपि ज्ञानान्तरवेद्यज्ञानवादिनमुपाकृत्यां परोक्षज्ञानवादिनं वा ।

§ २१७. ननु च परोक्षज्ञानवादी भट्टस्तावन्नोपलब्धमार्हः स्वयं प्रतिभासमानत्वात्प्रत्यक्षेणानुपमात्, तद्वर्ज्यं प्रतिभासमानस्य^३ विषयेषूपचारवदनात् । घटः प्रतिभासते, पटादयः प्रतिभासन्त इति घटपटादिप्रतिभासनान्वयानुपपत्त्या च करबानूतस्य परोक्षस्यापि ज्ञानस्य प्रतिपत्तेरविरोधात्, रूपप्र-
(कर्तामें स्थित) है उसी प्रकार वह उपचारसे ज्ञानके विषयभूत पदार्थमें स्थित भी मानी जाती है, क्योंकि सकर्मक धातुका कर्ता और कर्म दोनोंमें स्थित क्रिया अर्थ होता है । जैसे, 'भात पकता (बनता) है' यहाँ पकना-क्रिया पकानेवाले और पकनेवाले दोनोंमें स्थित प्रतीत होती है । इसी प्रकार अकर्मक धातुका कर्तामें स्थित क्रियामात्र ही अर्थ है । वास्तवमें वहाँ कर्मस्थ क्रियाका अभाव है और इसलिये कर्तामें स्थित क्रिया कर्ममें उपचारसे मानी जाती है ।

§ २१८. वेदान्ती—किसी ज्ञानके प्रमाणसे मुख्य स्वयं प्रतिभासन सिद्ध होनेपर ही अन्यत्र ज्ञानके विषयभूत पदार्थमें प्रतिभासनके उपचारकी कल्पना करना युक्त है । जैसे, जलाना, पकाना आदि अर्थक्रिया करनेवाली अग्निमें अग्निके जलाना आदि धर्मको देखकर बच्चेमें उस धर्मके उपचारकी कल्पना की जाती है कि 'बच्चा अग्नि है अर्थात् अग्नि हो रहा है' । लेकिन कोई ज्ञान स्वयं प्रतिभासमान सिद्ध नहीं है, क्योंकि दूसरे ज्ञानसे ज्ञान जाना जाता है और इसलिये कहीं अवस्थान नहीं है । बहुत दूर जाकरके भी किसी ज्ञानको आपने स्वयं प्रतिभासमान स्वीकार नहीं किया है । ऐसी हालतमें ज्ञानके धर्मका उसके विषयमें कैसे उपचार बन सकता है ?

जैन—आप यह दोष तो उन्हें दें जो ज्ञानका दूसरे ज्ञानसे वेदन मानते हैं अथवा ज्ञानको परोक्ष मानते हैं । अर्थात् ज्ञानान्तरवेद्यज्ञानवादी नैयायिक तथा वैशेषिक और परोक्षज्ञानवादी भाट तथा प्रभाकर ही दोषयोग्य हैं । हम नहीं, क्योंकि ज्ञानको हम स्व-संवेदी ही मानते हैं, अस्वसंवेदी नहीं ।

भाट्ट—हम परोक्षज्ञानवादी तो दोषयोग्य नहीं हैं, क्योंकि हमने स्वयं प्रतिभासमान आत्माको स्वीकार किया है । अतः उसके धर्म प्रतिभासनका विषयोंमें उपचार बन जाता है । और 'घट प्रतिभासित होता है, पटादिक प्रतिभासमान होते हैं' यह घटपटादिकका प्रतिभासन ज्ञानके बिना नहीं हो सकता है, अतएव करणभूत परोक्ष भा ज्ञानको प्रति-

१ मु स 'पच्यमानस्या' । २ मु स 'प्रतिभासमाने' । ३ मु स 'प्रतिभासमानस्य', ४ प्रती च नृटितो पाठो विद्यते ।

प्रतिभासनाच्चतुःप्रतिपत्तिवत् । तथा करणज्ञानमात्मानं चाप्रत्यक्षं वदन् 'प्रभाकरोऽपि नोपाख्यन्म-
मर्हति फलज्ञानस्य स्वयं प्रतिभासमानस्य तेन प्रतिज्ञानात् तद्वर्मस्य विषयेषूपचारस्य सिद्धेः । फल-
ज्ञानं च कर्तृकरणान्यां विना नोपपद्यत इति तदेव कर्तारं करणज्ञानं चाप्रत्यक्षमपि व्यवस्थापयति,
यथा रूपप्रतिभासनाक्रिया फलरूपा चक्षुष्मान्तं चक्षुरप्यप्रत्यापयतीति केचिन्मन्यन्ते, तेषामपि
भट्टमतानुसारिणामात्मनः स्वरूपपरिच्छेदेऽर्थपरिच्छेदस्यापि सिद्धेः स्वार्थपरिच्छेदकपुरुषप्रसिद्धौ ततो-
ऽन्यस्य परोक्षज्ञानस्य कल्पना न किञ्चिदर्थं पुष्याति । प्रभाकरमतानुसारिणां फलज्ञानस्य स्वार्थ-
परिच्छित्तिरूपस्य प्रसिद्धौ करणज्ञानकल्पनावत् । कर्तुः करणमन्तरेण क्रियायां व्यापारानु-
पपत्तेः परोक्षज्ञानस्य करणस्य कल्पना नानर्थिकेति चेत्, न, मनसरचक्षुरादेरचान्तर्बहिः करणस्य परि-
च्छित्तौ सज्ञावाच्यतो बहिर्भूतस्य करणान्तरस्य कल्पनावामनवस्थाप्रसङ्गात् । ततः स्वार्थपरिच्छेद-
कस्य पुंसः फलज्ञानस्य वा स्वार्थपरिच्छित्तिस्वभावस्य प्रसिद्धौ स्याद्वादिदर्शनस्यैव प्रसिद्धेः ।
स्वयं प्रतिभासमानस्यात्मनो ज्ञानस्य वा धर्मः कश्चित्द्विषये कश्चिदुपचर्यत इति । सत्तासामान्यं

पत्ति विरुद्ध नहीं है—वह हो जाती है, जैसे रूपज्ञानसे चक्षुका ज्ञान ।

प्रभाकर—हम भी दोषयोग्य नहीं हैं क्योंकि यद्यपि हम करणज्ञानको और आत्मा-
को परोक्ष मानते हैं लेकिन स्वयं प्रतिभासमान फलज्ञान हमने स्वीकार किया है और इस
लिये उसके धर्मप्रतिभासनाका उपचार उपपन्न हो जाता है । और चूँकि फलज्ञान कर्ता
तथा करणज्ञानके बिना बन नहीं सकता है इसलिये वह फलज्ञान ही परोक्ष कर्ता
और करणज्ञानको व्यवस्थापित करता है, जैसे रूपकी प्रतिभासनाक्रिया, जो कि फलरूप
है, चक्षुवालेका और चक्षुका ज्ञान कराती है ।

जैन—आप दोनोंकी मान्यताएँ भी ठीक नहीं हैं, क्योंकि आप भाट्ट लोग जब
आत्माको स्वरूपपरिच्छेदक स्वीकार करते हैं तो वही अर्थपरिच्छेदक भी सिद्ध होजाता
है और इस तरह आत्माके स्वार्थपरिच्छेदक सिद्ध हो जानेपर उससे भिन्न परोक्षज्ञान-
की मान्यता कोई प्रयोजन पुष्ट नहीं करती अर्थात् उससे कोई मतलब सिद्ध नहीं होता ।
इसी प्रकार प्रभाकरोंका फलज्ञान जब स्वार्थपरिच्छेदक प्रसिद्ध है तो उससे भिन्न परोक्ष
करणज्ञानकी कल्पना करना निरर्थक है ।

भाट्ट और प्रभाकर—वात यह है कि कर्ताका करणके बिना क्रियामें व्यापार नहीं
होसकता है, इसलिये करणरूप परोक्षज्ञानकी कल्पना निरर्थक नहीं है ।

जैन—नहीं, क्योंकि जब मन और चक्षुरादिक इन्द्रियां भीतरी और बाहिरी करण-
ज्ञान करनेमें मौजूद हैं तो उनसे भिन्न अन्य करणकी कल्पना करनेमें अनवस्था आती है ।
तात्पर्य यह कि मुखदुःखादिका ज्ञान अन्तरंग करण मनसे हो जाता है और बाह्य पदार्थों-
का ज्ञान बाह्य करण चक्षुरादिक इन्द्रियोंसे हो जाता है । अतः स्वार्थपरिच्छित्तिमें ये
दो ही करण पर्याप्त हैं, अन्य नहीं । अतः स्वार्थपरिच्छेदक आत्मा अथवा स्वार्थपरिच्छेदक
फलज्ञानके प्रसिद्ध हो जानेपर हमारे स्याद्वाददर्शनकी ही सिद्धि होती है और इसलिये
स्वयं प्रतिभासमान आत्मा अथवा ज्ञानके धर्मका किसी ज्ञानके विषयमें कश्चित्
उपचार बन जाता है । अतएव 'सत्तासामान्य प्रतिभासित होता है' अर्थात् 'प्रतिभासका

प्रतिभासते प्रतिभासविषयो भवतीति उच्यते । न चेन्न प्रतिभासमात्रे उत्पानुप्रवेशः सिद्ध्यति, पर-
मार्थतः संवेदनस्यैव स्वयं प्रतिभासमानत्वात् ।

§ १४१. स्थान्मत्वम्—न सत्तासामान्यं प्रतिभासमात्रम्, तस्य द्रव्यादिमात्रव्यापकत्वात्सा-
मान्यादिषु प्रागभावादेषु चाभावात् । किं तर्हि ? सकलभावाभावव्यापकप्रतिभाससामान्यं प्रतिभास-
मात्रमभिधीयते इति; तदपि न सम्यक्; प्रतिभाससामान्यस्य प्रतिभासविशेषनान्तरोपक-
त्यात्यतिभासाद्वैतविरोधात्, सन्तोऽपि प्रतिभासविशेषाः सत्यतां न प्रतिपद्यन्ते, संवादकत्वा-
भावात्, स्वप्नादिप्रतिभासविशेषवत्, इति चेत्; न; प्रतिभाससामान्यस्याप्यसत्यत्वप्रसङ्गात् ।
शक्यं हि वक्तुं प्रतिभाससामान्यमसत्यम्, विसंवादकत्वात्, स्वप्नादिप्रतिभाससामान्यवदिति । न
हि स्वप्नादिप्रतिभासविशेषा एव विसंवादिनो न पुनः प्रतिभाससामान्यं तद्व्यापकमिति वक्तुं युक्तम्,
शरविषाण-गगनकुसुम-कूर्मरोमादीनामसत्त्वेऽपि तद्व्यापकसामान्यस्य सत्यप्रसङ्गात् । कथमसतां
व्यापकं किञ्चित्सत्त्वादिति चेत्, कथमसत्त्वानां प्रतिभासविशेषाणां व्यापकं प्रतिभाससामान्यं

विषय होता है' यह कहा जाता है । और इससे उसका प्रतिभासमात्रमें प्रवेश सिद्ध नहीं
होता, क्योंकि परमार्थतः संवेदन (ज्ञान) ही स्वयं प्रतिभासमान है ।

§ २४१. वेदान्ती—सत्तासामान्यरूप प्रतिभासमात्र नहीं है, क्योंकि वह केवल द्रव्या-
दिकोंमें रहता है, सामान्यादिकों और प्रागभावादिकोंमें नहीं रहता है । फिर वह
किसरूप है ? यह प्रश्न किया जाय तो उसका उत्तर यह है कि समस्त भाव और अभा-
वमें रहनेवाले प्रतिभाससामान्यको हम प्रतिभासमात्र कहते हैं अर्थात् प्रतिभासमात्र
प्रतिभाससामान्यरूप है ।

जैन—आपका यह कथन भी सम्यक् नहीं है, क्योंकि प्रतिभाससामान्य प्रति-
भासविशेषोंका अविनाभावी है—वह उनके बिना नहीं होसकता है और इसलिये
प्रतिभाससामान्य और प्रतिभासविशेष इन दोके सिद्ध होनेसे आपका प्रतिभासाद्वैत
(प्रतिभाससामान्याद्वैत) नहीं बन सकता है—उसके विरोधका प्रसंग आता है ।

वेदान्ती—प्रतिभासविशेष हैं तो, पर वे सत्य नहीं हैं क्योंकि उनमें संवादकता—
प्रमाण्याता नहीं है, जैसे स्वप्नादिप्रतिभासविशेष ?

जैन—नहीं, क्योंकि इस तरह तो प्रतिभाससामान्य भी सत्य नहीं ठहरेगा ।
हम कह सकते हैं कि प्रतिभाससामान्य असत्य है क्योंकि विसंवादी है—अप्रमाण
है, जैसे स्वप्नादिप्रतिभाससामान्य । यह नहीं कहा जासकता कि स्वप्नादिप्रतिभास-
विशेष ही विसंवादी हैं, उनमें व्याप्त होनेवाला प्रतिभाससामान्य नहीं, अन्यथा खर-
विषाण, आकाशफूल, कछुएके रोम आदिका अभाव होनेपर भी उनमें व्यापक सामा-
न्यके सद्भावका प्रसंग आवेगा ।

वेदान्ती—खरविषाण आदि असत् हैं, अतः उनका व्यापक कोई सत् कैसे हो-
सकता है ? अर्थात् खरविषाणादिक अविद्यमान होनेसे उनके व्यापक सामान्यके
सद्भावका प्रसंग नहीं आता ?

जैन—तो असत्य प्रतिभासविशेषोंमें व्यापक (रहनेवाला) प्रतिभाससामान्य

सत्यम् ? इति समो वितर्कः । तस्य सर्वत्र सर्वदा सर्वथा वाऽविच्छेदास्तत्त्वं तदिति चेत्, नैवम्, देशकालाकारविशिष्टस्यैव तस्य सत्यत्वसिद्धेः सर्वदेशविशेषरहितस्य सर्वकालविशेषरहितस्य सर्वाकारविशेषरहितस्य च सर्वत्र सर्वदा सर्वथेति विशेषयितुमशक्तेः । तथा च प्रतिभाससामान्यं सकलदेशकालाकारविशेषविशिष्टमभ्युपगच्छन्नेव वेदान्तवादी स्वब्रमेकद्रव्यमनन्तपर्यायं पारमार्थिकमिति प्रतिपत्तुमर्हति प्रमाणावकाशात्वात् । तदेवास्तु परमपुरुषस्यैव बोधमयप्रकाशविशदस्य मोहान्धकारापहस्यान्तर्यामिनः सुनिर्णीतत्वात् । तत्र संगणानां प्रतिघातात्सकललोकोद्योतनसमर्थस्य तेजोनिवेरशुमास्त्रिनोऽपि तस्मिन्सत्येव प्रतिभासनात्, असति चाप्रतिभासनादिति करिषत् । तदुक्तम्—

“यो लोकान् ज्वलयत्यनल्पमहिमा सोऽप्येव तेजोनिधि-
र्यस्मिन्सत्यवभाति नासति पुनर्देवोऽशुमाली स्वयम् ।
तस्मिन्बोधमयप्रकाशविशदे मोहान्धकारापह-
येऽन्तर्यामिनि पूरुषे प्रतिहताः संशेरते ते हताः ॥” [] इति ।

सत्य कैसे है ? यह प्रश्न तो दोनोंके लिये समान है । तात्पर्य यह कि जब प्रतिभासविशेष असत्य हैं तो उनमें रहनेवाला प्रतिभाससामान्य भी असत्य ठहरेगा—वह भी सत्य नहीं होसकता ।

वेदान्ती—बात यह है कि प्रतिभाससामान्यका सब जगह, सब कालमें और सब आकारोंमें अविच्छेद है—विच्छेद नहीं है । अतएव वह सत्य है ?

जैन—नहीं, क्योंकि देश, काल और आकारसे विशिष्ट ही प्रतिभाससामान्य सत्य सिद्ध होता है, इसलिये यदि वह समस्त देशविशेषोंसे रहित है, समस्त कालविशेषोंसे रहित है और समस्त आकारविशेषोंसे रहित है तो उसके साथ 'सब जगह, सब कालोंमें और सब आकारोंमें' ये विशेषण नहीं लगाये जासकते हैं । तात्पर्य यह कि यदि वास्तवमें प्रतिभाससामान्य देशादिविशेषोंसे रहित है तो वह 'सब जगह अविच्छिन्न है, सब कालोंमें अविच्छिन्न है और सब आकारोंमें अविच्छिन्न है' ऐसा नहीं कहा जासकता है । और चूंकि आप लोग उसे समस्त देश, काल और आकारविशेषोंसे विशिष्ट स्वीकार करते हैं, इसलिये स्वयं एकद्रव्य और अनन्तपर्यायरूप वास्तविक प्रतिभाससामान्य स्वीकार करना उचित है क्योंकि वह प्रमाणसे वैसा सिद्ध होता है ।

वेदान्ती—ठीक है, एकद्रव्य और अनन्तपर्यायरूप प्रतिभाससामान्य हमें स्वीकार है क्योंकि परमपुरुष ही ज्ञानात्मक प्रकाशसे निर्मल, मोहरूपी अन्धकारसे रहित और अन्तर्यामी (सर्वज्ञ) निर्णीत होता है । उसमें सन्देहोंका अभाव है । जो लोकका प्रकाश करनेमें समर्थ एवं तेजोनिधि सूर्य है वह भी परमपुरुषके होनेपर ही पदार्थोंका प्रकाशन करता है और उसके अभावमें प्रकाशन नहीं करता है । कहा भी है—

“जो लोकोंका प्रकाश करनेवाला सूर्य है वह भी यही महामहिमाशाली एवं प्रकाशपुञ्ज परमपुरुष है क्योंकि प्रसिद्ध अंशुमाक्षीदेव—सूर्य परमपुरुषके होनेपर ही लोकोंको प्रकाशित करता है और उसके न होनेपर वह स्वयं प्रकाशित नहीं करता है । अतः जो व्यक्ति ऐसे उस ज्ञानमय प्रकाशसे निर्मल, मोहान्धकारसे रहित, अन्तर्यामी परमपुरुषमें सन्दिग्ध होते हैं वे नाशको प्राप्त होते हैं ॥” [] ।

§ २४२. तदेतदपि^१ न पुरुषाद्वैतव्यवस्थापनपरमाभासते, तत्त्वान्तर्यामिनः पुरुषस्य बोध-
मयप्रकाशविरादस्यैव बोध्यमयप्रकारवस्थासम्भवाऽनुपपत्तेः। यदि पुनः सर्वं बोध्यं बोधमयमेव
प्रकाशमानत्वात्, बोधस्वात्मवदिति मन्यते, तदा बोधस्यापि बोध्यमयत्वापत्तिरिति पुरुषाद्वैतमि-
च्छतो बोध्याद्वैतसिद्धिः। बोधाभावे कथं बोध्यसिद्धिरिति चेत्, बोधाभावेऽपि^२ बोधसिद्धिः
कथम्? बोध्यमात्मरीयकत्वादोषस्य। स्वप्नेन्द्रजाद्यादिषु बोध्याभावेऽपि बोधसिद्धेर्न बोध्यमात्मरीयको
बोध इति चेत्, न, तत्रापि बोध्यसामान्यसद्भाव एव बोधोपपत्तेः। न हि संशयस्वप्नादिवोधोऽपि
बोध्यसामान्यं व्यभिचारति, बोध्यविशेषेष्वेव तस्य व्यभिचाराद्भ्रान्तत्वसिद्धेः। न च सर्वस्य बोध्य-
स्य स्वयं प्रकाशमानत्वं^३ सिद्धम्, स्वयं प्रकाशमानबोधविषयतया तस्य तथोपचारात्, स्वयं प्रकाश-
मानाद्युमात्रिप्रभाभारविषयभूतानां लोकानां प्रकाशमानोपचारवत्^४। ततो यथा लोकानां प्रकाशमा-

§ २४२. जैन—आपका यह कथन भी पुरुषाद्वैतका व्यवस्थापक प्रतीत नहीं होता, क्योंकि ज्ञानमय प्रकाशसे निर्मल, सर्वज्ञ, परमपुरुष ही ज्ञेयमय प्रकाश्य सम्भव नहीं है—ज्ञानरूप प्रकाशसे प्रकाशित होनेवाला ज्ञेयरूप प्रकाश्य भिन्न ही होता है और इसलिये केवल अद्वैत परमपुरुष सिद्ध नहीं होता, प्रकाश और प्रकाश्य ये दो सिद्ध होते हैं।

वेदान्ती—समस्त बोध्य (ज्ञेय) को हम ज्ञानरूप ही मानते हैं क्योंकि वह प्रकाशमान है, जैसे ज्ञानका अपना स्वरूप?

जैन—तो ज्ञान भी ज्ञेयरूप प्राप्त होगा और उस हालतमें पुरुषाद्वैतको चाहनेवाले आपके यहाँ ज्ञेयाद्वैत सिद्ध हो जायगा।

वेदान्ती—ज्ञानके अभावमें ज्ञेय कैसे सिद्ध होसकता है?

जैन—ज्ञेयके अभावमें भी ज्ञान कैसे सिद्ध होसकता है? क्योंकि ज्ञान ज्ञेयका अविनाभावी है—उसके बिना नहीं होसकता है।

वेदान्ती—स्वप्न, इन्द्रजाल आदिमें ज्ञेयके बिना भी ज्ञान देखा जाता है। अतः ज्ञान ज्ञेयका अविनाभावी नहीं है?

जैन—नहीं, वहाँ भी ज्ञेयसामान्यके सद्भावमें ही ज्ञान होता है। प्रकट है कि संशयज्ञान, स्वप्नादिज्ञान भी ज्ञेयसामान्यके व्यभिचारी (उसके बिना होनेवाले) नहीं हैं, ज्ञेयविशेषोंमें ही उनका व्यभिचार होनेसे वे भ्रान्त (अप्रमाण) कहे जाते हैं। तात्पर्य यह कि चाहे यथार्थ ज्ञान हो, या चाहे अयथार्थ, सब ही ज्ञान ज्ञेयको लेकर ही होते हैं—ज्ञेयके बिना कोई भी ज्ञान नहीं होता। अतः सिद्ध है कि स्वप्नादिज्ञान भी ज्ञेयके अविनाभावी हैं।

दूसरे, समस्त ज्ञेय स्वयं प्रकाशमान सिद्ध नहीं हैं, स्वयं प्रकाशमान ज्ञानके विषय होनेसे ही उन्हें उपचारसे प्रकाशमान कह दिया जाता है। जैसे स्वयं प्रकाशमान सूर्यके प्रकाशपुञ्जसे प्रकाशित लोकोंको उपचारसे प्रकाशमान कहा जाता है। अर्थात् सूर्यके प्रकाशमानताधर्मका लोकोंमें उपचार किया जाता है। अतः जिस प्रकार प्रकाशनेके

नामभावे न तानंशुमासी ज्वलयितुमसं तथा कोष्णानां नीलसुखादीनामभावे न बोधमवप्रकाशविश-
दोऽन्तर्यामी तान् प्रकाशयितुमीशः इति प्रतिपत्तव्यम् । तथा चान्तःप्रकाशमानानन्तपर्यायैकपुरुष-
द्रव्यस्य बहिः प्रकाशयान्तपर्यायैकाचेतनद्रव्यमपि प्रतिज्ञातव्यमिति चेतनाचेतनद्रव्यद्वैतसिद्धिः^१
न पुरुषाद्वैतसिद्धिः, संवेदनाद्वैतसिद्धिश्च । चेतनद्रव्यस्य च सामान्यादेशादेकत्वेऽपि विशेषादनेक-
त्वम्, संसारिमुक्तविकल्पात् । सर्वथैकत्वे सकृत्तद्बिरोधात् । अचेतनद्रव्यस्य सर्वथैकत्वे मूर्त्तमूर्त्त-
द्रव्यविरोधवत्^२ । मूर्त्तिमदचेतनद्रव्यं^३ हि पुद्गलद्रव्यमनेकभेदं परमाणुस्कन्धविकल्पात् पृ-
थिव्यादिविकल्पात् । धर्माधर्माकाशकालविकल्पममूर्त्तिमद्द्रव्यं चतुर्धा चतुर्विधकार्यविशेषानुसंगमिति
द्रव्यस्य बह्विधस्य प्रमाणबलात्तत्त्वार्थालङ्कारे^४ समर्थनात् । तत्पर्यायाणां चातीतानागतवर्त्तमा-
नानन्तात्पर्यजनविकल्पानां सामान्यतः सुनिश्चितासम्भवद्वाचकप्रमाणात्परमागमात्प्रसिद्धेः साक्षा-
त्केवलज्ञानविषयत्वाच्च न द्रव्यैकान्तसिद्धिः पर्यायैकान्तसिद्धिर्वा । न चैतेषां सर्वद्रव्यपर्यायाणां
केवलज्ञाने प्रतिभासमानानामपि प्रतिभासमात्रान्तःप्रवेशः सिद्ध्येत् विषयविषयिभेदाऽभावे सर्वा-
भावप्रसङ्गात्, निर्विषयस्य प्रतिभासस्यासम्भवाच्चः प्रतिभासस्य विषयस्य चा^५ व्यवस्थानात् । तत्-

योग्य लोको (पदार्थो) के अभावमें सूर्य उनको प्रकाशित नहीं कर सकता है उसी प्रकार
बोध्यो—जाने जानेवाले नीलसुखादि ज्ञेय पदार्थों के अभावमें बोधस्वरूप प्रकाशसे निर्मल
एवं सर्वज्ञ परमपुरुष उनको प्रकाशित करनेमें समर्थ नहीं है, यह समझना चाहिये । और
इसलिये भीतरी प्रकाशमान अनन्त पर्यायवाले एक पुरुषद्रव्यकी तरह बाहिरी प्रकाशित
होनेवाला अनन्तपर्यायविशिष्ट एक अचेतन द्रव्य भी स्वीकार करना चाहिये, और
इस तरह चेतन तथा अचेतन दो द्रव्योंकी सिद्धि प्राप्त होती है, केवल अद्वैत पुरुष सिद्ध
नहीं होता, जैसे संवेदनाद्वैत सिद्ध नहीं होता । तथा चेतनद्रव्य सामान्यकी अपेक्षासे एक
होनेपर भी वह विशेषकी अपेक्षासे संसारी और मुक्त इन दो भेदोंको लेकर अनेक है;
क्योंकि सर्वथा एक माननेपर एक-साथ संसारी और मुक्त ये भेद नहीं बन सकते हैं ।
इसी प्रकार अचेतन द्रव्य भी यदि सर्वथा एक हो तो मूर्त्तिकद्रव्य और अमूर्त्तिकद्रव्य ये भेद
नहीं होसकते हैं । प्रकट है कि मूर्त्तिमान् अचेतनद्रव्य पुद्गलद्रव्य है और वह परमाणु तथा
स्कन्ध एवं पृथिवी आदिके भेदसे अनेक प्रकारका है । और अमूर्त्तिक अचेतनद्रव्य धर्म,
अधर्म, आकाश और कालके भेदसे चार तरहका है, जो चार प्रकारके गति-स्थिति-अवका-
श-परिणामादि कार्योंसे अनुमानित किया जाता है । इन छहों द्रव्योंका सप्रमाण समर्थन
तत्त्वार्थालङ्कार (तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक) में किया गया है । तथा इन द्रव्योंकी भूत, भावी
और अनन्त अर्थ तथा व्यञ्जन-पर्यायों सामान्यतः निर्बाध आगमप्रमाणसे प्रसिद्ध हैं
और प्रत्यक्षतः केवलज्ञानसे गम्य हैं । अत एव न तो सर्वथा द्रव्यैकान्त सिद्ध होता है
और न सर्वथा पर्यायैकान्त । और ये समस्त द्रव्यें तथा पर्यायें केवलज्ञानमें प्रतिभास-
मान होनेपर भी प्रतिभासमात्रके अन्तर्गत सिद्ध नहीं होसकती हैं; क्योंकि विषय-विषयी-
का भेद न होनेपर समस्तके अभावका प्रसंग आवेगा । कारण, बिना विषयका कोई प्रति-
भास सम्भव नहीं है और बिना प्रतिभासका कोई विषय व्यवस्थित नहीं होता । तात्पर्य

१ द 'द्वैत' । २ द 'विरोधत्' । ३ द 'दचेतन', स 'दचेतनं द्रव्यं' । ४ मु 'लंकारैः' । ५ मु 'वा' ।

रचाद्वैतैकान्ते कारकाणां कर्मादीनां क्रियाणां परिस्पन्दलक्षणां धात्वर्थलक्षणां च एवो भेदो विच्छेदयत एव, तस्य प्रतिभासमानस्यापि प्रतिभासमात्रान्तःप्रवेशमावात्, स्वयंप्रतिभासमानज्ञात-विषयतया प्रतिभासमानतोपचारात् स्वयंप्रतिभास्यमानत्वेन व्यवस्थानात् । न च प्रतिभासमात्रमेव तद्भेदं प्रतिभासं जनयति, तस्य तदन्तःप्रविष्टस्य जन्यत्वविरोधात् प्रतिभासमात्रस्य च जनकत्वा-योगात् । “नैकं स्वस्मात्प्रजायते” [आप्तमी. का. २४] इत्यपि सूत्रम् । तथा कर्मद्वैतस्य फलद्वैतस्य लोकद्वैतस्य च विद्याऽविद्याद्वयवद्बन्धमोक्षद्वयवच्च प्रतिभासमानप्रमाणविषयतया प्रतिभासमानस्यापि प्रमेयतया व्यवस्थितेः प्रतिभासमात्रान्तःप्रवेशानुपपत्तेरभावापादर्षं वेदान्तवादिनामनिष्टं सूत्रमेव समन्तभद्रस्वामिभिः । तथा हेतोरद्वैतसिद्धिर्यदि प्रतिभासमात्रव्यतिरेकिव्यः प्रतिभासमानादपि चदे-प्यते, तदा हेतुसाध्यबोधैतं स्यादित्यपि सूत्रमेव, परहेतुदृष्टान्तानां कुत्रचित्प्रतिभासमानानामपि प्रति-भासमात्रानुप्रवेशासम्भवात् । एतेन हेतुना विनोपनिषद्वाक्यविशेषात्पुरुषाद्वैतसिद्धौ वाङ्मात्रात्कर्मका-ण्डादि^१ प्रतिपादकवाक्यात् द्वैतसिद्धिरपि किं न भवेत् ? तस्योपनिषद्वाक्यस्य परमब्रह्मणोऽन्तःप्र-वेशासिद्धेः ।

यह किं प्रतिभास और विषय दोनों परस्पर सापेक्ष सिद्ध होते हैं । और इसलिये ‘सर्वथा अद्वैत एकान्तमें कर्मादिक कारकों और परिस्पन्दात्मक तथा धात्वर्थात्मक क्रियाओंका जो भेद देखनेमें आता है वह विरोधको प्राप्त होता ही है; क्योंकि वह प्रतिभासमान होनेपर भी प्रतिभासमात्रके अन्तर्गत नहीं आसकता है, कारण स्वयं प्रतिभासमान ज्ञानका विषय हो-नेसे उसमें प्रतिभासमानताका उपचार किया जाता है अर्थात् उपचारसे उसे प्रतिभासमान कह दिया जाता है, स्वयं तो वह प्रतिभास्यरूपसे ही व्यवस्थित होता है । दूसरे, प्रतिभास-मात्र ही क्रिया-कारकादिके भेदप्रतिभासको उत्पन्न नहीं कर सकता; क्योंकि क्रिया-कार-कादिका भेदप्रतिभास प्रतिभासमात्रके अन्तर्गत होनेसे जन्य नहीं होसकता है और प्रतिभासमात्र उसका जनक नहीं होसकता है । कारण, “जो एक है वह अपनेसे उत्पन्न नहीं होता अर्थात् एक स्वयं ही जन्य और स्वयं ही जनक दोनों नहीं होसकता है” [आप्त-मी० का० २४]’ यह भी ठीक ही कहा है । तथा दो कर्म, दो फल और दो लोक, विद्या, अविद्या इन दोकी तरह और बन्ध, मोक्ष इन दोकी तरह स्वयं प्रतिभासमान प्रमाणके वि-षयरूपसे प्रतिभासमान होनेपर भी उनकी प्रमेयरूपसे व्यवस्था है और इसलिये वे प्रति-भासमात्रके अन्तर्गत नहीं आसकते । अतः कर्मादि द्वैतके अभावका प्रसङ्ग, जो वेदान्ति-योंके लिये अनिष्ट है—इष्ट नहीं है, समन्तभद्रस्वामीने ठीक ही कहा है । तथा ‘यदि प्रति-भासमात्रसे भिन्न प्रतिभासमान हेतुसे भी अद्वैतकी सिद्धि कहें तो हेतु और साध्यकी अपे-क्षासे द्वैत प्राप्त होता है ।’ यह भी ठीक ही कहा गया है; क्योंकि पक्ष, हेतु और दृष्टान्त किसी प्रमाणसे प्रतिभासमान होते हुए भी प्रतिभासमात्रके भीतर प्रविष्ट नहीं होसकते हैं । इसी तरह हेतुके बिना केवल उपनिषद्वाक्यविशेषसे पुरुषाद्वैतकी सिद्धि माननेपर वचनमात्रसे अर्थात् कर्मकाण्डादिके प्रतिपादक वाक्यसे द्वैतकी सिद्धि भी क्यों न हो जाय ? क्योंकि वह उपनिषद्वाक्य परमब्रह्मके अन्तर्गत सिद्ध नहीं होता ।

परमपुरुष-परीक्षा

१. ‘यदि’ मु. सं. ‘व्यवस्थिते?’ इति मल्लोऽधिकः । २. मु. सं. ‘यदी’ । ३. मु. ‘कर्मकाण्डप्रति’

§ २४३. एतेन वैशेषिकादिभिः प्रतिज्ञातपदार्थभेदप्रतीत्या पुरुषाद्वैतं बाध्यत एव तज्ज्ञे-
स्व प्रत्यक्षविशेषाद्व्यतिभासमानत्वापि प्रतिभासमात्रात्मकत्वासिद्धेः कुतः परमपुरुष एव विरचयितवानां
क्षणा मोक्षमार्गस्य प्रवेष्टा व्यवतिष्ठते ?

[ईश्वरकपिलसुगतब्रह्मणामान्तत्वं निराकृत्याहृतः तत्त्वाचनम्]

§ २४४. तदेवमीश्वर-कपिल-सुगत-ब्रह्मणां विरचयितव्यज्ञाऽप्यावाधिर्वाच्यमार्गप्रख्यवनानुप-
पत्तेः । अस्व विरचयितव्यज्ञा कर्मपर्वततां मेवृता मोक्षमार्गप्रवेष्टता च प्रमाद्यवकास्तिद्धा—

सोऽहंभवे मुनीन्द्राणां बन्धः समवतिष्ठते ।

तत्सद्भावे प्रमाणस्य निर्वाण्यस्य विनिश्चयात् ॥८७॥

§ २४५. किं पुनस्तत्त्वमाद्यमित्याह—

ततोऽन्तरिततत्त्वानि प्रत्यक्षाण्यहंतोऽञ्जसा ।

प्रमेयत्वाद्यथाऽस्माद्वक्प्रत्यक्षार्थाः सुनिश्चिताः ॥ ८८ ॥

§ २४६. कानि पुनरन्तरिततत्त्वानि ? देशाद्यन्तरिततत्त्वानां मत्त्वे प्रमाद्याभावात् । न
क्षेत्रादिविप्रत्यक्षं तत्र प्रमाद्यद्, देशकालस्वभावाभ्यवहितवस्तुविषयत्वात् । “सत्सम्बन्धयोगे पुरुष-

§ २४७. इसी प्रकार वैशेषिकों आदिके द्वारा स्वीकार किये गये अनेक पदार्थों की
प्रतीतिसे पुरुषाद्वैत बाधित होता है, क्योंकि उनके वे पदार्थ ज्ञानविशेषसे प्रतिभास-
मान होते हुए भी प्रतिभासमात्ररूप सिद्ध नहीं होते । ऐसी हालतमें परमपुरुष ही सर्वज्ञ
और मोक्षमार्गका प्रवेष्टा कैसे व्यवस्थित होता है ? अर्थात् नहीं होता ।

§ २४८. इस प्रकार महेश्वर, कपिल, सुगत और ब्रह्म इनके सर्वज्ञताका अभाव
होनेसे मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बनता है । जिसके सर्वज्ञता, कर्मपर्वतों की भेवृता और
मोक्षमार्ग की प्रतिपादकता प्रमाणसे सिद्ध है—

[अहंत्वर्वक्षसिद्धि]

‘वह अहन्त ही हैं और इसलिये वही मुनीश्वरोंके बन्धनीय प्रसिद्ध होते हैं; क्योंकि
अहन्तके सद्भावमें निर्वाण प्रमाणका विशिष्ट निश्चय है—अर्थात् उनके सद्भावमें
अबाधित और निश्चित प्रमाण हैं ।’

§ २४९. वह कौन-सा प्रमाण है ? इस प्रश्नका आगे कारिकाद्वारा उत्तर देते हैं—

‘वह प्रमाण अनुमान प्रमाण है वह इस प्रकार है—वैकि ईश्वरादिक सर्वज्ञ नहीं
हैं इसलिये अन्तरित पदार्थ अहन्तके परमार्थतः प्रत्यक्ष हैं; क्योंकि प्रमेय हैं । जैसे हमारे
सुनिश्चित प्रत्यक्ष पदार्थ । अर्थात् जिस प्रकार हमें अपने प्रत्यक्ष पदार्थोंका निश्चित-
रूपसे प्रत्यक्ष ज्ञान है उसी प्रकार अहन्तको भी अन्तरित पदार्थोंका निश्चितरूपसे
प्रत्यक्षज्ञान है ।’

§ २४६. शंका—वे अन्तरित पदार्थ कौन हैं ? क्योंकि देशादिसे अन्तरित पदा-
र्थोंके सद्भावमें कोई प्रमाण नहीं है । प्रकट है कि हम लोगोंका प्रत्यक्ष तो उसमें प्रमाण
नहीं है; क्योंकि वह देश, काल और स्वभावसे व्यवधानरहित वस्तुको विषय करता है ।

स्वेन्द्रिणाणां यदुद्बुद्धिज्जन्म तत्प्रत्यक्षम्” [मीमांसाद० १-१-४] इति वचनात् । नाप्यनुमानं
तत्र प्रमाणम्, तदविनाभावी लिङ्गस्याभावात् । नाप्यागमस्तद्वस्तित्वे प्रमाणम्, तत्त्वापौरुषेयस्य
स्वरूपे पक्ष प्रामाण्यसम्भवात्^१ । पौरुषेयस्यासर्वज्ञप्रणीतस्य प्रामाण्यवासम्भवात् । पौरुषेयस्य
सर्वज्ञप्रणीतस्य तु सर्वज्ञसाधनात्पूर्वमसिद्धेः । नाप्यर्थापत्तिः देशाद्यन्तरिततत्त्वैर्विनाऽनुपपद्यमानस्य
कस्यचिदर्थस्य प्रमाणावच्छेदकप्रसिद्धत्वासम्भवात् । न चोपमानमन्तरिततत्त्वास्तित्वे प्रमाणम्, त-
त्त्वरश्मस्य कस्यचिदुपमानभूतस्यासिद्धेरुपमेयभूतान्तरिततत्त्ववत् । “सदुपलम्भकप्रमाणाप्यत्रकामाये च
कुतोऽन्तरिततत्त्वानि सिद्ध्येयुः ? यतो धर्म्यसिद्धिर्न भवेत् । धर्मिण्यथासिद्धौ हेतुराभयासिद्ध इति
केचित्, तेऽत्र न परीक्षकाः; केषाञ्चित्स्फटिकाद्यन्तरितार्थानामस्मदादिप्रत्यक्षतोऽस्तित्वप्रसिद्धेः” । परेषां
कुत्र्यादिदेशव्यवहितानामन्यादीनां तदविनाभावीनां भूमादिखिङ्गादनुमानात् । कात्यायनरितानामपि
अविष्यतां वृष्णादीनां विशिष्टमेघोच्चतिद्वयानादस्तित्वसिद्धेः, अतीतानां पावकादीनां भस्मादिविशेष-
दर्शनात्प्रसिद्धेः । स्वभावान्तरितानां तु करग्रयणत्यादीनामर्थापत्त्याऽस्तित्वसिद्धेः । धर्मिण्यामन्तरितत-
त्त्वानां प्रसिद्धत्वादे तदव्याभयासिद्धत्वानुपपत्तेः ।

जैसा कि कहा है—“आत्माका इन्द्रियोंके साथ समीचीन सम्बन्ध होनेपर जो ज्ञान
उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है ।” [मी. द. १।१।४] । अनुमान भी उसमें प्रमाण नहीं है,
क्योंकि उनका अविनाभावी लिङ्ग नहीं है । आगम भी उनके सद्भावमें प्रमाण नहीं है,
क्योंकि जो अपौरुषेय आगम है वह स्वरूपविषयमें ही प्रमाण है । और जो असर्वज्ञ-
रचित पौरुषेय आगम है उसके प्रमाण्याता सम्भव नहीं है । तथा जो सर्वज्ञप्रणीत पौरु-
षेय आगम है वह सर्वज्ञसिद्धिके पहले सिद्ध नहीं है । अर्थापत्ति भी उनके सद्भावमें
प्रमाण नहीं है, क्योंकि देशादिसे अन्तरित पदार्थोंके बिना न होनेवाला छह प्रमाण-
सिद्ध कोई पदार्थ नहीं है । उपमान भी अन्तरित पदार्थोंके अस्तित्वमें प्रमाण नहीं है;
क्योंकि उनके समान कोई उपमानभूत पदार्थ नहीं है, जैसे उपमेयभूत अन्तरित पदार्थ ।
इस तरह सत्ता-साधक पाँचों प्रमाणाँके अभावमें अन्तरित पदार्थ कैसे सिद्ध हो सकते
हैं ? जिससे धर्मी असिद्ध न हो और चूँकि धर्मी उक्त प्रकारसे असिद्ध है इसलिये हेतु
आभयासिद्ध है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि स्फटिक आदिसे अन्तरित कितने ही पदार्थोंका सद्भाव
हम लोगोंके प्रत्यक्षसे सिद्ध है और दीवाल आदि देशसे व्यवहित अग्नि आदि पदार्थ
उनके अविनाभावी भूमादि लिङ्गरूप अनुमानसे सिद्ध हैं । तथा कालसे व्यवहित भावी
वर्षा आदि अनेक पदार्थोंका अस्तित्व विशिष्ट मेघोंकी आकाशमें बुद्धिको देखने आदिसे
होता है । और जो हो चुके हैं, ऐसे अतीत अग्नि आदि पदार्थ राख वगैरहके देखनेसे
प्रसिद्ध हैं तथा स्वभावसे व्यवहित इन्द्रियशक्ति आदि कितने ही पदार्थ अर्थापत्तिसे
सिद्ध हैं । इसप्रकार अन्तरित पदार्थरूप धर्मी प्रसिद्ध है और उसके प्रसिद्ध होनेसे
हेतु आभयासिद्ध नहीं है ।

१ द ‘स्वरूपे प्रामाण्याभावात्’, स ‘स्वरूपे प्रामाण्यासम्भवात्’ । २ मु ‘तदुप’ । ३ मु ‘सिद्धे’ ।

§ २४७. नन्वेवं धर्मिसिद्धावपि हेतोरथाश्रयासिद्धत्वाभावेऽपि पक्षोऽप्रसिद्धविशेषणः स्यात्, अर्ह-
न्त्यप्रत्यक्षस्य साध्यधर्मस्य कश्चिदप्रसिद्धेरिति न मन्तव्यम्, पुरुषविशेषत्वाहृतः सम्बद्धवर्तमानार्थेषु
प्रत्यक्षत्वप्रवृत्तेरविरोधादहृत्यत्व[त्वं]स्य विशेषणस्य सिद्धौ विरोधाभावात् । तद्विरोधे कश्चिज्जैमि-
न्यादिप्रत्यक्ष[त्वं] विरोधापत्तेः ।

§ २४८. ननु च संकृत्वाऽन्तरितत्वन्यहृतः प्रत्यक्षाणीति साधने सिद्धसाधनमेव निपुणप्रज्ञे
तद्योपचारप्रवृत्तेरनिवारणादित्यपि नाशङ्कनीयम्, अशङ्केति वक्ष्यात् । परमाद्यतो ह्यन्तरितत्त्वानि
प्रत्यक्षाण्यहृतः साध्यन्ते न पुनरुपचारतो यतः सिद्धसाधनमनुमन्यते । तथापि हेतोर्विपक्षेऽपि^१
वृत्तेरनैकान्तिकत्वमित्याशङ्क्यामिदमाह—

[हेतोरनैकान्तिकत्वं परिहरति]

हेतोर्न व्यभिचारोऽत्र द्वार्थैर्मन्दरादिभिः ।

सूक्ष्मैर्वा परमाण्वाद्यैस्तेषां पक्षीकृतत्वतः ॥८८॥

§ २४७. शंका—उक्त प्रकारसे धर्मी सिद्ध हो भी जाय और हेतु आश्रयासिद्ध भी
न हो तथापि पक्ष अप्रसिद्धविशेषण है—पक्षगत विशेषण असिद्ध है क्योंकि ‘अर्हन्तकी
प्रत्यक्षता’ रूप साध्य धर्म कहीं सिद्ध नहीं है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि योग्य पुरुषविशेषका नाम अर्हन्त है और उसके
सम्बद्ध एवं वर्तमान पदार्थोंमें प्रत्यक्षताकी प्रवृत्ति विरुद्ध नहीं है अर्थात् कोई योग्य
पुरुषविशेष सम्बद्धादि पदार्थोंको प्रत्यक्षसे जानता हुआ सुप्रतीत होता है । और इस-
लिये ‘अर्हन्तकी प्रत्यक्षता’ रूप विशेषणके सिद्ध होनेमें कोई विरोध नहीं है । यदि
सम्बद्धादि पदार्थोंमें अर्हन्तकी प्रत्यक्षताका विरोध हो तो किसी विषयमें जैमिनि आदिकी
प्रत्यक्षताका भी विरोध प्राप्त होगा ।

§ २४८. शंका—‘अन्तरित पदार्थ अर्हन्तके प्रत्यक्ष हैं’ यह यदि उपचारसे सिद्ध
करते हैं तो सिद्धसाधन ही हैं क्योंकि किसी विशेष बुद्धिमानमें वैसी उपचारतः प्रवृत्ति
हो तो उसे रोका नहीं जासकता है ?

समाधान—यह शंका भी ठीक नहीं है; क्योंकि ‘अश्रुसा’— ‘परमार्थतः’ ऐसा
कहा गया है । स्पष्ट है कि अन्तरित पदार्थ अर्हन्तके परमार्थतः प्रत्यक्ष सिद्ध किये
जाते हैं, उपचारसे नहीं, जिससे हेतुको सिद्धसाधन माना जाय ।

शंका—पक्ष अप्रसिद्धविशेषण न भी हो तथापि हेतु विपक्षमें रहनेसे अनैका-
न्तिक (व्यभिचारी) है ?

समाधान—इस शंकाका उत्तर निम्न कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘मेढ आदि दूरवर्ती पदार्थोंके साथ अथवा परमाणु आदि सूक्ष्म पदार्थोंके
साथ हेतु अनैकान्तिक नहीं है; क्योंकि उन्हें भी वहाँ पक्ष बनाया है ।’

§ २५६. न हि कानिचिद्देशान्तरितानि स्वभावान्तरितानि^१ कालान्तरितानि वा तत्त्वानि पञ्च-
बहिर्भूतानि सन्ति, वतस्त्वय वचनमानः प्रमेयत्वादिति हेतुर्व्यभिचारी स्यात्, तादृशां सर्वेषां पक्षी-
करणम् । तथा हि—

तत्त्वान्यन्तरितानीह देश-काल-स्वभावतः ।

धर्मादीनि हि साध्यन्ते प्रत्यक्षाणि जिनेशिनः ॥६०॥

§ २५७. यथैव हि धर्माधर्मतत्त्वानि कानिचिद्देशान्तरितानि देशान्तरितपुरुषाभ्यत्वात्^२,
कानिचित्कालान्तरितानि कालान्तरितप्राणिगवाधिकृतत्वात्, कानिचित्स्वभावान्तरितानि देश-
कालान्तरितवहितानामपि तेषां स्वभावतोऽतीन्द्रियत्वात् । तथा हिमवान्मन्दरमकराकरादीन्वपि
देशान्तरितानि, गद्यानुत्पन्नान्तर्परीयतत्त्वानि च कालान्तरितानि, स्वभावान्तरितानि च परमाणु-
दीनि, जिनेश्वरस्य प्रत्यक्षाणि साध्यन्ते । न च पक्षीकृतैरेव व्यभिचारोद्भावनं बुद्धम्, सर्वस्या-
नुमानस्य व्यभिचारित्वप्रसङ्गात् ।

[दृष्टान्तस्य साध्यसाधनवैकल्यं निराकरोति]

§ २५९. ननु माभूद् व्यभिचारी हेतुः दृष्टान्तस्तु साध्यविकल इत्याशङ्कामपहर्तुमाह—

§ २५६. प्रकट है कि कोई देशव्यवहित, स्वभावव्यवहित या कालव्यवहित पदार्थ
पक्षसे बाहर नहीं हैं, जिससे वहाँ प्रवृत्त होता हुआ प्रमेयत्व हेतु अनैकान्तिक होता; क्यों-
कि उन जैसे सभी पदार्थोंको पक्ष बनाया गया है । यही अगली कारिकामें कहते हैं—

‘इस अनुमानमें देश, काल और स्वभावसे अन्तरित धर्मादिक पदार्थ जिनेन्द्रके
प्रत्यक्ष सिद्ध किये जाते हैं ।’

§ २५७. स्पष्ट है कि जिस प्रकार कोई धर्म और अधर्म आदि तत्त्व देशसे अन्तरित
हैं; क्योंकि देशसे अन्तरित पुरुषोंमें वे रहनेवाले हैं । कोई कालसे अन्तरित हैं, क्योंकि
कालसे अन्तरित प्राणियोंमें रहनेवाले हैं और कोई स्वभावसे अन्तरित हैं, क्योंकि
देश और कालसे अव्यवहित (समीप) होते हुए भी वे स्वभावसे अतीन्द्रिय (इन्द्रियागो-
चर) हैं । उसी प्रकार हिमवान्, मेरु, समुद्र आदि रूप देशान्तरित और नारा हुई एवं
उत्पन्न न हुई अनन्त पर्यायें रूप कालान्तरित तथा परमाणु वगैरह स्वभावान्तरित पदार्थ
जिनेश्वरके प्रत्यक्ष सिद्ध किये जाते हैं और इसलिये उन (पक्ष किये गये) से ही हेतुको
व्यभिचारी बतलाना युक्त नहीं है । अन्यथा सभी अनुमान व्यभिचारी हो जायेंगे । अर्थात्
सभी अनुमानोंके हेतु व्यभिचारी प्राप्त होंगे और इस तरह कोई भी अनुमान नहीं
बन सकेगा ।

शंका—हेतु व्यभिचारी न हो; लेकिन दृष्टान्त तो साध्यविकल है—दृष्टान्तमें
साध्य नहीं रहता है ?

§ २५९. समाधान—इस शंकाका भी समाधान इस प्रकार है—

१ मु ‘स्वभावान्तरितानि’ नास्ति । २ द ‘पुरुषाप्रत्यक्षत्वात्’ ।

न चास्मादक्समसाध्यामेवमर्हत्समक्षता ।

न सिद्ध्येदिति मन्तव्यमविवादाद् द्वयोरपि ॥६१॥

§ २५२. वे अस्मदद्यां प्रत्यक्षाः सम्बद्धा वर्तमानाश्चार्थाः ते कथमहेतुः पुरुषविशेषस्य प्रत्यक्षा न स्युः, तद्देशकत्ववर्तिनः पुरुषान्तरस्यापि तदप्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् । ततो स्याद्वादिन इव सर्वज्ञाभाववादिनोऽप्यत्र विषदन्ते । वादिप्रतिवादिनोरविवादाच्च साध्यसाधनधर्मयोर्दृष्टान्ते^१ न साध्यवैकल्यं साधनवैकल्यं वा यतोऽनन्वयो^२ हेतुः स्यात् ।

[पूर्वपक्षपुरस्सरं पक्षस्याप्रसिद्धविशेषणत्वपरिहारः]

§ २५३. नन्वतीन्द्रियप्रत्यक्षतोऽन्तरितत्वानि प्रत्यक्षत्वयुक्तं साध्यमन्ते किञ्चेन्द्रियप्रत्यक्षत इति सम्प्रधार्यम् ? प्रथमपक्षे साध्यविकलत्वे दृष्टान्तः स्यात्, अस्मादक्षप्रत्यक्षाणामर्थानामतीन्द्रियप्रत्यक्षतोऽर्हत्प्रत्यक्षत्वसिद्धेः । द्वितीयपक्षे प्रमाणबाधितः पक्षः, इन्द्रियप्रत्यक्षता धर्माधर्मादीनामन्तरितत्वत्वानामर्हत्प्रत्यक्षत्वस्य प्रमाणबाधितत्वात् । तथा हि—‘गार्हदिन्द्रियप्रत्यक्षं धर्मादीन्यन्तरितत्वानि साक्षात्कर्तुं समर्थम्, इन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्, अस्मदादीन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्’ इत्यनुमानं पक्षस्य बाधकम् ।

‘इस प्रकार हम लोगोंके प्रत्यक्ष अर्थ अर्हन्तके प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं होंगे, यह नहीं समझना चाहिये, क्योंकि उसमें दोनोंको भी विवाद नहीं है ।’

§ २५२. स्पष्ट है कि जो पदार्थ हम जैसेके प्रत्यक्ष हैं, सम्बद्ध हैं और वर्तमान हैं वे अर्हन्तके, जो पुरुषविशेष है, प्रत्यक्ष क्यों नहीं होंगे ? अन्यथा उस देश और कालमें रहनेवाले दूसरे पुरुषको भी उनका प्रत्यक्ष नहीं होगा । मतलब यह कि जिन पदार्थोंको हम जैसे साधारण पुरुष भी प्रत्यक्षसे जानते हैं और जो सम्बद्ध तथा मौजूद भी हैं उन पदार्थोंको तो अर्हन्त जानता ही है—वे उसके प्रत्यक्ष हैं ही उसमें किसीको भी विवाद नहीं है, क्योंकि अर्हन्त हम लोगोंकी अपेक्षा विशिष्ट पुरुष है । अतः स्याद्वादियोंकी तरह सर्वज्ञाभाववादी भी उसमें विवाद नहीं करते हैं और और जब वादी तथा प्रतिवादी दोनोंको विवाद नहीं है तो दृष्टान्तमें न साध्यधर्मकी विकलता (अभाव) है और न साधनधर्मकी विकलता है, जिससे हेतु अनन्वय—अन्वयशून्य हो ।

§ २५३. शंका—आप अतीन्द्रियप्रत्यक्षसे अन्तरितत्वोंको अर्हन्तके प्रत्यक्ष सिद्ध करते हैं या इन्द्रियप्रत्यक्षसे ? यह आपको बतलाना चाहिये । यदि पहला पक्ष स्वीकार किया जाय तो दृष्टान्त साध्यविकल है, क्योंकि हम लोगोंके प्रत्यक्षपदार्थोंमें अतीन्द्रियप्रत्यक्षसे अर्हन्तकी प्रत्यक्षता नहीं है । अगर दूसरा पक्ष माना जाय तो पक्ष प्रमाणबाधित है, क्योंकि इन्द्रियप्रत्यक्षसे धर्म और अधर्म आदिक अन्तरित पदार्थोंमें अर्हन्तकी प्रत्यक्षता प्रमाणबाधित है । वह इस तरह है—

‘अर्हन्तका इन्द्रियप्रत्यक्ष धर्मादिक अन्तरित पदार्थोंको साक्षात्कार करने (स्पष्ट जानने) में समर्थ नहीं है क्योंकि वह इन्द्रियप्रत्यक्ष है, जैसे हमारा इन्द्रियप्रत्यक्ष’ यह अनुमान प्रमाण आपके उक्त पक्षका बाधक है । इस अनुमानमें हमारा हेतु अज्ञान-

न चात्र हेतोः साजनचक्षुःप्रत्यक्षेणानैकान्तिकत्वम्, तस्याऽपि धर्माधर्मादिसाक्षात्कारित्वाभावात् । नापीश्वरेन्द्रियप्रत्यक्षेण, तत्त्वसिद्धत्वात्, स्याद्वादिनामिष मीमांसकानामपि तदप्रसिद्धेरिति च न बोध्यम्, प्रत्यक्षसामान्यतोऽर्ह्यत्यक्तत्वासाधनात् । सिद्धे चान्तरितत्वान्न सामान्यतोऽर्ह्यत्यक्तत्वे धर्मादिसाक्षात्कारिणः प्रत्यक्षस्य सामर्थ्यादसौन्द्रियप्रत्यक्षत्वसिद्धेः । तथा दृष्टान्तस्य साध्यवैकल्यबोधानवकाशात् । कथमन्यथाऽभिप्रेतानुमानेऽप्यर्थं दोषो न भवेत् ?

§ २२४. तथा हि—नित्यः शब्दः प्रत्यभिज्ञावमानत्वात्, पुरुषवदिति । अत्र कूटस्थनित्यत्वं साध्यते काङ्क्षान्तरस्वायिनित्यत्वं वा ? प्रथमकल्पनायामप्रसिद्धविशेषः पक्षः, कूटस्थनित्यत्वस्य कश्चिद्व्यपन्नप्रसिद्धेः, तत्र प्रत्यभिज्ञानस्वीवासम्भवात्पूर्वापरपरिणामशून्यत्वात्प्रत्यभिज्ञानस्य पूर्वोत्तरपरिणामव्यापिन्येकत्र वस्तुनि सद्भावात् । पुरुषे च कूटस्थनित्यत्वस्य साध्यस्याभावात्तस्य सातिशयत्वात्साध्यशून्यो दृष्टान्तः । द्वितीयकल्पनायां तु स्वमतविरोधः, शब्दे काङ्क्षान्तरस्वायिनित्यत्वस्वानभ्युपगमात् ।

§ २२५. यदि पुनर्नित्यत्वसामान्यं साध्यते सातिशयेतरनित्यत्वविशेषस्य साधयितुमनुपपन्न-

युक्त चक्षुःप्रत्यक्षके साथ व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि वह भी धर्म-अधर्म आदिको साक्षात्कार नहीं करता है। ईश्वरके इन्द्रियप्रत्यक्षके साथ भी व्यभिचारी नहीं है क्योंकि वह असिद्ध है। स्याद्वादियोंकी तरह मीमांसकोंके यहाँ भी ईश्वरका इन्द्रिय-प्रत्यक्ष असिद्ध है—वे उसे नहीं मानते हैं ?

समाधान—यह शंका ठीक नहीं है, क्योंकि हम प्रत्यक्षसामान्यसे अन्तरित पदार्थोंको अहंन्तके प्रत्यक्ष सिद्ध करते हैं और उनके सामान्यसे अहंन्तकी प्रत्यक्षता सिद्ध हो जानेपर उस (धर्मोदिका साक्षात्कार करनेवाले) प्रत्यक्षको सामर्थ्य (अर्थापत्ति-प्रमाण) से अतीन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाणित करते हैं। तथा दृष्टान्तमें साध्यविकलताका दोष भी नहीं आता। अन्यथा आपके इष्ट अनुमानमें भी यह दोष क्यों नहीं आवेगा ? उसमें भी यह दोष आये बिना नहीं रह सकता। सो ही देखिये—

§ २२४. 'शब्द नित्य है क्योंकि वह प्रत्यभिज्ञाका विषय है, जैसे पुरुष (आत्मा)।' यह शब्दको नित्य सिद्ध करनेके लिये आप (मीमांसकों)का प्रसिद्ध अनुमान है। हम आपसे पूछते हैं कि यहाँ शब्दको कूटस्थ नित्य सिद्ध किया जाता है ? अथवा दूसरे कालतक ठहरनेवाला नित्य ? पहली कल्पना यदि स्वीकार की जाय तो पक्ष अप्रसिद्धविशेषण है, क्योंकि कूटस्थनित्यता किसी दूसरी जगह प्रसिद्ध नहीं है, उसमें प्रत्यभिज्ञान ही सम्भव नहीं है। कारण, कूटस्थनित्य पूर्व और उत्तर परिणामोंसे रहित है और प्रत्यभिज्ञान पूर्व तथा उत्तर परिणामोंमें व्याप्त एक वस्तुमें होता है। तथा पुरुषमें कूटस्थनित्यतारूप साध्यका अभाव है क्योंकि वह सातिशयपरिणामी नित्य है और इसलिये दृष्टान्त साध्यविकल है। अगर दूसरी कल्पना मानी जाय तो आपके मतका विरोध आता है, क्योंकि आप लोगोंने शब्दको दूसरे कालतक ठहरनेवालारूप नित्य स्वीकार नहीं किया है।

§ २२५. यदि कहा जाय कि शब्दमें नित्यतासामान्य सिद्ध करते हैं, क्योंकि साति-य-निरा तशय नित्यताविशेषको सिद्ध करना प्रस्तुत नहीं है, तो अन्तरितपदार्थोंमें प्रत्यक्ष-

त्वादिति मतम्, तदाऽन्तरितत्वात् प्रत्यक्षसामान्यतोऽर्हत्प्रत्यक्षतायां साध्यायां न किञ्चिदोषमुत्प-
न्नमिति नाप्रसिद्धविशेषः पक्षः साध्यग्रन्थो वा दृष्टान्तः प्रसज्यते ।

[हेतोः स्वरूपासिद्धत्वमुत्तारयति]

§ २५६. साम्यसं हेतोः स्वरूपासिद्धत्वं प्रतिषेधयद्वाह—

न चासिद्धं प्रमेयत्वं कात्स्न्यतो भागतोऽपि वा ।

सर्वथाऽप्यप्रमेयस्य पदार्थस्याव्यवस्थितेः ॥६२॥

यदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात्सर्वज्ञः केन वार्यते ।

इति त्रुवन्नशेषार्थप्रमेयत्वमिहेच्छति ॥६३॥

चोदनातरश्च निःशेषपदार्थज्ञानसम्भवे ।

सिद्धमन्तरितार्थानां प्रमेयत्वं समञ्चयत् ॥६४॥

§ २५७. सोऽयं मीमांसकः प्रमाणबलात्सर्वस्यार्थस्य व्यवस्थामभ्युपयन् 'षड्भिः प्रमाणैः
समस्तार्थज्ञानं वाऽनिवारयन् "चोदना" हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृतमित्येष-
जातीयकमर्थमवगमयितुमशक्यं" [शाबरभा० १।१।२] इति स्वयं प्रतिपद्यमानः सूक्ष्मान्तरित-
दूरार्थानां प्रमेयत्वमस्मत्प्रत्यक्षार्थानामिव कथमपहृषीत, यतः साकल्येन प्रमेयत्वं पञ्चाध्यापकमसिद्धं

सामान्यसे अर्हन्तकी प्रत्यक्षता सिद्ध करनेमें भी हम कोई दोष नहीं पाते हैं और
इसलिये पक्ष अप्रसिद्धविशेषण तथा दृष्टान्त साध्यविकल प्रसक्त नहीं होता ।

§ २५६. अब हेतुके स्वरूपासिद्ध दोषका प्रतिषेध करते हुए आचार्य कहते हैं—

‘प्रमेयपना हेतु न सम्पूर्णरूपसे असिद्ध है और न एकदेशरूपसे भी असिद्ध
है, क्योंकि सर्वथा अप्रमेय कोई भी पदार्थ नहीं है—सभी पदार्थ किसी-न-किसी
प्रमाणके विषय होनेसे प्रमेय हैं। “यदि कुछ प्रमाणोंसे सर्वज्ञ सिद्ध हो तो उसे कौन रोकता
है” ऐसा कहनेवाला अशेष पदार्थोंको प्रमेय अवश्य स्वीकार करता है। और वेदसे
अशेष पदार्थोंका ज्ञान सम्भव होनेपर अन्तरित पदार्थोंके हमारे प्रत्यक्षपदार्थोंकी तरह
प्रमेयपना सिद्ध हो जाता है।’

§ २५७. मीमांसक प्रमाणसे समस्त अर्थकी व्यवस्था स्वीकार करते हैं, कुछ प्रमाणों-
से सम्पूर्ण पदार्थोंके ज्ञानको अनिषिद्ध बतलाते हैं, ‘वेद निश्चय ही हो गये, हो रहे और
आगे होनेवाले, सूक्ष्म, व्यवहित तथा दूरवर्ती इत्यादि तरहके अर्थको जाननेमें समर्थ है’
[शाबर भा. १।१।२] यह भी मानते हैं फिर वे सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोंके
हमारे प्रत्यक्ष पदार्थोंकी तरह प्रमेयपनाका प्रतिषेध कैसे करते हैं? जिससे प्रमेयपना
हेतुको सम्पूर्णपनेसे पक्षमें अभ्यापक बतलाकर असिद्ध कर्हें। तात्पर्य यह कि मीमांसक
जब यह स्वीकार करते हैं कि समस्त पदार्थ प्रमाणसे व्यवस्थित हैं और उनका वेदके

1 'षड्भिः प्रमाणैः समस्तार्थज्ञानं वाऽनिवारयन्' इति द्व प्रती नस्ति । 2 सु प स 'चोदनातो' ।

नूयात् ।

§ २५८. मनु च प्रमातर्यामणि करणे च ^१ज्ञाने फले च प्रमितिक्रियाजन्ये प्रमेयत्वा-
सम्भवात्, कर्मतामापन्नेष्वेवार्थेषु प्रमेयेषु भावाद्भागासिद्धिं साधनम्, पञ्चाध्यापकत्वादिति चेत्; नैतदे-
वम्; प्रमातुरात्मनः सर्वथाऽप्यप्रमेयत्वे प्रत्यक्षत इषानुमानादपि प्रमीयमात्रत्वाभावात्प्रसङ्गात् । प्रत्यक्षेण
हि कर्मत्वाऽऽत्मा न प्रतीयते, इति प्रमाकरदर्शनं न पुनः सर्वेषामपि प्रमात्वेन, तद्व्यवस्थापनविरोधात् ।
करणाज्ञानं च प्रत्यक्षतः कर्मत्वेनाप्रतीयमानमपि घटाद्यर्थपरिष्कृत्यग्न्यानुपपत्त्याऽनुमीयमानं^२ न
सर्वथाऽप्यप्रमेयम्; “ज्ञाते त्वनुमानादवगच्छति बुद्धिः” [शाबरभाष्य १-१-२] इति भाष्यकार-
शबरवचनविरोधात् । फलज्ञानं च प्रमितिकक्षेत्रं स्वसंवेदनप्रत्यक्षमिच्छतः कर्मानुमेयं च कथम-
प्रमेयं सिद्धयेत् ।

§ २५९. एतेन करणज्ञानस्य फलज्ञानस्य च परोक्षत्वमिच्छतोऽपि महत्त्वानुमेयत्वं सिद्धं

द्वारा ज्ञान होता है तो वे यह नहीं कह सकते कि सूक्ष्मादि पदार्थोंमें प्रमेयपना हेतु असिद्ध
है—प्रमाणसे उनको व्यवस्था करनेपर अथवा वेदद्वारा उनका ज्ञान माननेपर उनमें
प्रमेयपना स्वतः सिद्ध होजाता है, अतः प्रमेयपनाहेतु पञ्चाध्यापकरूप असिद्ध नहीं है ।

§ २५८. शंका—प्रमाता—आत्मामें, करण—ज्ञानमें और फल—ज्ञानमें, जो प्रमितिक्रिया
रूप है, प्रमेयपना सम्भव नहीं है; क्योंकि कर्मरूप प्रमेयपदार्थोंमें ही प्रमेयपना है—वे
ही प्रमाणके विषय हैं और इसलिये प्रमेयपना हेतु भागासिद्ध है, क्योंकि वह पूरे पक्षमें
नहीं रहता है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि प्रमाता—आत्मा यदि सर्वथा अप्रमेय हो—किसी भी तरहसे
वह प्रमेय न हो तो प्रत्यक्षकी तरह अनुमानसे भी वह प्रमित नहीं होसकेगा अर्थात्
जाना नहीं जासकेगा । प्रकट है कि प्रत्यक्षद्वारा कर्मरूपसे आत्मा प्रतीत नहीं होता, यह
प्रमाकरका दर्शन है, न कि सब प्रमाणोंसे भी वह प्रतीत नहीं होता, यह उसका दर्शन है,
अन्यथा आत्माकी व्यवस्था नहीं बन सकेगी । इसी तरह करणज्ञान प्रत्यक्षसे कर्मरूपसे
प्रतीत न होनेपर भी ‘घटादि पदार्थोंकी ज्ञप्ति उसके बिना नहीं होसकती है’ इस
अनुमानसे वह अनुमित (ज्ञात) होता है और इसलिये सर्वथा वह भी अप्रमेय नहीं है,
अन्यथा “ज्ञात होकर प्रमाता ज्ञातता-अनुमानसे बुद्धि (करणज्ञान) को जानता है”
[शाबरभा. १।१।५] इस भाष्यकार शबरके बचनका विरोध आवेगा तथा प्रमितिरूप
फलज्ञानको प्रभाकर स्वसंवेदन प्रत्यक्ष और अर्थक्रियारूप अनुमानसे गम्य मानते हैं
और इस लिये वह भी अप्रमेय कैसे रह सकता है ? तात्पर्य यह कि प्रमाता-आत्मा,
प्रमिति-फलज्ञान और करणज्ञान ये तीनों भी प्रमाणके विषय होनेसे प्रमेय हैं । अतः
उनमें प्रमेयपना हेतु भागासिद्ध नहीं है—वह उनमें भी रहता है ।

§ २५९. इस कथनसे करणज्ञान और फलज्ञानको परोक्ष माननेवाले भट्टके भी

1 ‘ज्ञाने फले च’ इति द प्रती नास्ति । 2 द ‘मानेन सर्वथाऽप्यप्रमेयत्वं ज्ञानत्वे’ इति पाठः ।

१ भाट्ट और प्रभाकर करणरूप ज्ञानको परोक्ष मानते हैं और उससे उत्पन्न प्रत्यक्षात्मक
ज्ञाततासे उसका अनुमान करते हैं ।

बोद्धव्यम्, घटाद्यर्थप्राकट्येभानुभीयमानस्य सर्वस्य ज्ञानस्य कथञ्चित्प्रमेयत्वसिद्धेः । ततो नान्तरित-
तत्त्वेषु धर्मेषु प्रमेयत्वं साधनमसिद्धम्, चादिन इव प्रतिवादिनोऽपि कथञ्चित्तत्र प्रमेयत्वसिद्धेः
सन्दिग्धव्यतिरेकमप्येतच्च भवतीत्याह—

यथाहंतः समक्षं तत्र प्रमेयं बहिर्गतः ।

मिथ्यैकान्तो यथेत्येवं व्यतिरेकोऽपि निश्चितः ॥ ६५ ॥

§ २१०. मिथ्यैकान्तज्ञानानि हि निश्चेषाद्यपि परमागमाजुमानाम्बामस्मदादीनां प्रमेयाणि
च प्रत्यक्षाणि चार्हत इति न विपक्षतां भजन्ते तद्विषयास्तु परैरभिमत्यमानाः सर्वथैकान्ता निरन्वय-
व्यक्तित्वादयो नार्हत्प्रत्यक्षा इति ते विपक्षा एव । न च^१ ते कुतश्चिद्व्याख्याधर्मीयन्त इति न
प्रमेयाः, तेषामसत्त्वात् । ततो वे नार्हतः प्रत्यक्षास्ते न प्रमेयाः, यथा सर्वथैकान्तज्ञानविषया इति
साध्यव्यावृत्तौ साधनव्यावृत्तिरिच्छाच्चिरिच्छतव्यतिरेकं प्रमेयत्वं साधनं निश्चितान्वयं च समधि-
तम् । ततो अवश्येव साध्यसिद्धिरित्याह—

मुनिश्चितान्वयाद्धेतोः प्रसिद्धव्यतिरेकतः ।

ज्ञाताऽहंन् विश्वतत्त्वानामेवं सिद्ध्येदबाधितः ॥ ६६ ॥

अनुमेयपना हेतु सिद्ध समझना चाहिये; क्योंकि घटादि पदार्थोंकी प्रकटतासे सभी ज्ञान
अनुमित होनेसे उनमें कथंचित् प्रमेयपना सिद्ध है । अतः धर्मरूप अन्तरित पदार्थोंमें
प्रमेयपना हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि वादीकी तरह प्रतिवादीके भी कथंचित् प्रमेयपना
उनमें सिद्ध है ।

अब आगे यह बतलाते हैं कि प्रमेयपना हेतु सन्दिग्धव्यतिरेक भी नहीं है—

‘जो अर्हन्तके प्रत्यक्ष नहीं है वह प्रमेय नहीं है, जैसे प्रत्यक्षबहिर्भूत मिथ्या
एकान्त, इस प्रकार व्यतिरेक भी निश्चित है अर्थात् प्रमेयपना हेतु सन्दिग्धव्यतिरेक
नहीं है ।’

§ २६०. प्रकट है कि जो मिथ्या एकान्तज्ञान हैं वे सभी परमाणम और अनुमान-
से हम लोगोंके प्रमेय हैं और अर्हन्तके प्रत्यक्ष हैं अतः वे विपक्ष नहीं हैं । किन्तु उन
ज्ञानोंके विषयभूत एकान्तवादियोंद्वारा स्वीकृत निरन्वयव्यक्तिकता आदि सर्वथा एकान्त
अर्हन्तके प्रत्यक्ष नहीं हैं और इस लिये वे विपक्ष हैं । वे किसी प्रमाणसे प्रमित नहीं
होते, अतएव वे प्रमेय नहीं हैं, क्योंकि उनका अभाव है—उनकी सत्ता ही नहीं है ।
अतः ‘जो अर्हन्तके प्रत्यक्ष नहीं हैं वे प्रमेय नहीं हैं, जैसे सर्वथा एकान्तज्ञानके
विषय’ इस प्रकार साध्यके अभावमें साधनके अभावका निश्चय अर्थात् व्यतिरेकका
निर्णय होनेसे प्रमेयपना हेतु निश्चितव्यतिरेक है और निश्चितान्वय पहलेसे ही सिद्ध
है । अतः अन्वय-व्यतिरेकविशिष्ट इस हेतुसे साध्यकी सिद्धि अवश्य होती है, इसी बात
को आगे अन्य कारिकाद्वारा पुष्ट करते हैं—

‘प्रमेयपना हेतुका अन्वय अच्छी तरह निश्चित है और व्यतिरेक भी उसका
प्रसिद्ध है । अतः उससे निर्बाधरूपसे अर्हन्त समस्त पदार्थोंका ज्ञाता सिद्ध होता है ।’

§ २६१. ननु च सूक्ष्मान्तरितदूरार्थानां विषयतत्त्वानां साक्षात्कर्ताऽहंज्ञ सिद्धयत्येवात्मादनुमानात्, पक्षस्य प्रमाणबाधितत्वाद्धेतोश्च बाधितविषयत्वात् । तथा हि—देशकालस्वभावान्तरितार्था धर्माधर्मद्वयो^१ऽहंतः प्रत्यक्षा इति पक्षः, स चानुमानेन बाध्यते—धर्मादयो न कस्यचित्प्रत्यक्षाः शब्दद्वयान्तपरोक्षत्वात्, ये हेतु कस्यचित्प्रत्यक्षास्ते नात्यन्तपरोक्षाः, यथा घटादयोऽर्थाः, अत्यन्तपरोक्षश्च धर्मादयः, तस्माच्च कस्यचित्प्रत्यक्षा इति । न तावदत्यन्तपरोक्षत्वं धर्मादीनामसिद्धम्, कदाचित्कचित्कचक्षित्कस्यचित्प्रत्यक्षत्वासिद्धेः, सर्वस्य प्रत्यक्षस्य तद्विषयत्वाभावात् । तथा हि—विवादाध्यासितं प्रत्यक्षं न धर्माधर्मविषयम्, प्रत्यक्षशब्दवाच्यात्वात् । यदित्यं तदित्यम्, यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षम् । प्रत्यक्षशब्दवाच्यं च विवादाध्यासितं प्रत्यक्षम्^२ । तस्माच्च धर्माधर्मविषयमित्यनुमानेन धर्माधर्मविषयस्य प्रत्यक्षस्य निराकरत्वात् । न चेदमस्मदादिप्रत्यक्षा-गोचरविप्रकृष्टार्थग्राहिगृह्य-वराह-पिपीलिकादिचक्षुःश्रोत्रप्राणप्रत्यक्षैर्गन्धिभारि साधनम्, तेषामपि धर्मादिसूक्ष्माध्यासां विषयत्वात्, अस्मदादिप्रत्यक्षविषयसजातीयार्थग्रहणानतिक्रमात्स्वविषयस्यैवेन्द्रियेण ग्रहणादिन्द्रियान्तरविषयस्यापरिच्छिन्नेः ।

§ २६१. शङ्का—सद्धम, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोंका साक्षात्कर्ता अरहन्त इस अनुमानसे सिद्ध नहीं होता; क्योंकि पक्ष प्रमाणबाधित है और हेतु बाधितविषय (कालात्ययापदिष्ट) हेत्वाभास है । वह इस तरह है—‘देश, काल और स्वभावसे अन्तरित धर्म-अधर्म आदिक पदार्थ अहन्तके प्रत्यक्ष हैं’ यह पक्ष है । सो वह अनुमानसे बाधित है । वह अनुमान यह है—‘धर्मादिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष नहीं हैं, क्योंकि सदैव अत्यन्त परोक्ष हैं । जो किसीके प्रत्यक्ष हैं वे सदैव अत्यन्त परोक्ष नहीं हैं, जैसे घटादिक पदार्थ, और अत्यन्त परोक्ष धर्मादिक पदार्थ हैं, इस कारण वे किसीके प्रत्यक्ष नहीं हैं ।’ इस अनुमानमें धर्मादिकोंके अत्यन्त परोक्षपना असिद्ध नहीं है; क्योंकि वे कभी, कहीं, किसी प्रकार, किसीके प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं हैं और इसलिये समस्त प्रत्यक्ष उनको विषय नहीं करते हैं । हम सिद्ध करते हैं कि ‘विचारकोटिमें स्थित प्रत्यक्ष धर्मादिक पदार्थोंको विषय नहीं करता है क्योंकि वह ‘प्रत्यक्ष’ शब्दद्वारा कहा जाता है । जो प्रत्यक्ष-शब्दद्वारा कहा जाता है वह धर्मादि पदार्थोंको विषय नहीं करता, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष, और प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाता है विचारस्थ प्रत्यक्ष (अहन्तप्रत्यक्ष), इस कारण वह धर्मादिक पदार्थोंको विषय नहीं करता ।’ इस अनुमानसे धर्मादि पदार्थोंको विषय करनेवाले प्रत्यक्षका अभाव सिद्ध होता है ।

यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि हम लोगों आदिके प्रत्यक्षके अविषयभूत पदार्थोंको ग्रहण करनेवाले गृह्य, सुअर, चिवटी आदिके चक्षु, श्रोत्र और नासिका प्रत्यक्षोंके साथ हेतु गन्धिभारि है, क्योंकि वे भी धर्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंको विषय नहीं करते हैं और इस लिये वे हम लोगों आदिके प्रत्यक्षके विषयभूत पदार्थोंके सदृश ही पदार्थोंको ग्रहण करनेसे अपने विषयको ही इन्द्रियद्वारा ग्रहण करते हैं, अन्य इन्द्रिय-विषयको वे नहीं जानते हैं ।

[सर्वज्ञाभाववादिनो भट्टस्य पूर्वपक्षप्रदर्शनम्]

§ २६२. ननु च प्रज्ञा-मेधा-स्मृति-भुत्वृद्धापोह-प्रबोध^१शक्तीनां प्रतिपुरुषमतिशयदर्शनात्कस्यचि^२त्सातिशयं प्रत्यक्षं सिद्ध्यत्येतां काष्ठामापद्यमानं धर्मादिसूक्ष्माधार्यसाक्षात्कारि सम्भाव्यत एव, इत्यपि न मन्तव्यम्, प्रज्ञामेधादिभिः पुरुषाणां स्तोकस्तोकान्तरत्वेन सातिशयत्वदर्शनात्कस्यचिदतीन्द्रियार्थदर्शनानुपपत्त्येः । ^३तदुक्तं भट्टेन—

“येऽपि सातिशया दृष्टाः प्रज्ञामेधादिभिर्नराः ।

स्तोकस्तोकान्तरत्वेन न त्वतीन्द्रियदर्शनात् ॥”

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६० उ०] इति ।

§ २६३. ननु च करिचत्प्रज्ञानानुपुरुषः शास्त्रविषयान् सूक्ष्मान्त्यर्थानुपलब्धुं प्रभुरूपलभ्यते, तद्वत्प्रत्यक्षतोऽपि धर्मादिसूक्ष्मानर्थान् साक्षात्कर्तुं क्षमः किमिति न सम्भाव्यते ? ज्ञानातिशयानां नियमयितुमशक्तेः; इत्यपि न चेत्तसि विचेयम्; तस्य स्वजात्यनतिक्रमेयैव नरात्तरातिशयोपपत्तेः^४ । न हि सातिशयं व्याकरयामतिदूरमपि जानानो^५ न च नृप्रहृचक्रामिचारादि^६ निर्णयेन ज्योतिःशास्त्रविदो^७ऽतिरोते, तद्वदुद्वेः शब्दापशब्दयोरेव प्रकर्षोपपत्तेः वैयाकरणान्तरातिशयनस्यैव सम्भवात् ।

§ २६२. यदि माना जाय कि ‘बुद्धि, प्रतिभा, स्मरण, भुति, तर्क और प्रबोध (समझने की योग्यता) इन शक्तियोंका प्रत्येक पुरुषमें अतिशय (न्यूनाधिकपना) देखा जाता है । अतः किसीका प्रत्यक्ष विशिष्ट अतिशयवान् सिद्ध होता है और वह परमप्रकर्षको प्राप्त होता हुआ धर्मादिक सूक्ष्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात्कार करनेवाला सम्भव है, तो यह मान्यता भी ठीक नहीं है; क्योंकि बुद्धि, प्रतिभा आदिसे पुरुषोंके जो विशिष्ट अतिशय देखा जाता है वह न्यूनाधिकतारूपसे ही देखा जाता है और इसलिये किसीके अतीन्द्रिय पदार्थोंका प्रत्यक्षज्ञान उपलब्ध नहीं होता । जैसा कि कुमारिलभट्टने कहा है:—

“बुद्धि, प्रतिभा आदिमें जो भी पुरुष अतिशयवान् देखे गये हैं वे कमतो-बदतीरूपसे ही अतिशयवान् दृष्टिगोचर हुये हैं न कि अतीन्द्रिय पदार्थोंको देखने रूपसे ।” [त० सं० द्वि० भा० ३१६० उ०] ।

§ २६३. अगर यह कहें कि ‘कोई बुद्धिमान् पुरुष जिस प्रकार प्रत्यन्त सूक्ष्म शास्त्रीय विषयोंको उपलब्ध करने (जानने)में समर्थ देखा जाता है उसी प्रकार प्रत्यक्षसे भी कोई धर्मादि सूक्ष्म पदार्थोंको साक्षात्कार करनेमें समर्थ क्यों सम्भव नहीं है ? क्योंकि ज्ञानके अतिशयोंका नियमन नहीं किया जासकता है—अर्थात् यह नहीं कहा जासकता कि ज्ञान इतना ही होता है इससे अधिक हो ही नहीं सकता !’ तो यह विचार भी चित्तमें नहीं लाना चाहिये; क्योंकि उसके अपनी जातिका उल्लंघन न करके ही दूसरे पुरुषकी अपेक्षासे अतिशय पाया जाता है । स्पष्ट है कि व्याकरणका बहुत अधिक प्रकृष्ट ज्ञान रखता हुआ भी वैयाकरण न च नृ और प्रहसमूहकी गति आदिके निर्णयसे ज्योतिषशास्त्रके वेत्ताओंको प्रभावित नहीं करता, क्योंकि उसकी बुद्धि साधु शब्द और असाधु शब्दोंमें

१ द ‘प्रतिबोध’ । २ द ‘क्वचित्’ । ३ द ‘यदुक्तम्’ । ४ मुक् ‘निरतिशयोपपत्तेः’, मुब ‘अतिशयोपपत्तेः’ । ५ द ‘विजानानो’ । ६ मु ‘चक्रातिचारादि’ स ‘चक्रचारादि’ । ७ द ‘विदामति’ ।

ज्योतिर्विदोऽपि चन्द्रार्कग्रहणादिषु निर्व्ययेन प्रकर्षं प्रतिपद्यमानस्यापि न भवत्वादिशब्दसाधुत्व-
ज्ञानातिशयेन वैयाकरणशार्त्तव्यमुत्प्रेष्यते तथा वेदेतिहासादिज्ञानातिशयवतोऽपि कस्त्वपि स्वर्ग-
देवताधर्माधर्मसाक्षात्करण^१मुपपद्यते । एतदप्यन्वधावि—

“एकशास्त्रपरिज्ञाने दृश्यतेऽतिशयो महान् ।

न तु शास्त्रान्तरज्ञानं तन्मात्रेणैव लभ्यते ॥ [

ज्ञात्वा व्याकरणं दूरं बुद्धिः शब्दापशब्दयोः ।

प्रकृष्यते न नञ्त्रतिथिग्रहणनिर्व्यये ॥

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६२ उद्धृत]

ज्योतिर्विदोऽपि चन्द्रार्कग्रहणादिषु ।

न भवत्वादिशब्दानां साधुत्वं ज्ञातुमर्हति ॥

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६६ उद्धृत]

तथा वेदेतिहासादिज्ञानातिशयवानपि ।

न स्वर्ग-देवताऽपूर्व-प्रत्यक्षीकरणो क्षमः ॥”

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६७ उद्धृत]

§ २६४. एतेन ‘यदुक्तं’ सर्वज्ञादिना—‘ज्ञानं कचित्परां काष्ठां प्रतिपद्यते, प्रकृष्यमाणत्वात्,
वक्ष्यप्रकृष्यमाणां तत्तत्कचित्परां काष्ठां प्रतिपद्यमानं दृष्टम्, यथा परिमाणमापरमाणोः प्रकृष्यमाणां

ही प्रकर्षको प्राप्त होती है और इस लिये वह दूसरे वैयाकरणोंको ही प्रभावित कर सकता है । तथा ज्योतिषशास्त्रके वेत्ता भी चन्द्र, सूर्यके ग्रहण आदिमें निर्णयद्वारा प्रकर्षको प्राप्त होते हुए भी ‘भवति’ (होता है) आदि शब्दोंके साधुपने और असाधुपनेके प्रकृष्ट ज्ञानसे वैयाकरणको चमत्कारित (प्रभावित) नहीं करते । तथा वेद, इतिहास आदिके चमत्कृत ज्ञानवाला भी कोई स्वर्ग, देवता, धर्म, अधर्मका साक्षात्करण नहीं कर सकता है । इस बातको भी भट्टने कहा हैः—

“एक शास्त्रके ज्ञानमें ही बड़ा अतिशय देखा जाता है पर दूसरे शास्त्रका ज्ञान उससे ही प्राप्त नहीं होता ।” [

“बहुत अधिक व्याकरणको जानकर भी बुद्धि साधु और असाधु शब्दोंमें ही प्रकर्षको प्राप्त होती है, नञ्त्र, तिथि और ग्रहणके बतलाने अथवा निश्चय करनेमें नहीं ।” [त० सं० ६१६५ उ०]

“और ज्योतिषशास्त्रका विद्वान् चन्द्र, सूर्यके ग्रहण आदिमें प्रकर्षको प्राप्त होता हुआ भी ‘भवति’ आदि शब्दोंकी साधुताको नहीं जान सकता ।” [त० सं० ३१६६ उ०]

“तथा वेद, इतिहास आदिका विशिष्ट ज्ञान रखनेवाला भी स्वर्ग, देवता, अपूर्व (धर्म-अधर्म) के प्रत्यक्ष करनेमें समर्थ नहीं है ।” [त० सं० १३६७ उ०]

§ २६४. इस विवेचनसे, जो सर्वज्ञवादीने कहा है कि-‘ज्ञान किसी आत्मविशेषमें चरम सीमाको प्राप्त होता है, क्योंकि बढ़नेवाला है । जो जो बढ़नेवाला होता है वह वह चरम-

नभसि, प्रकृष्यमाणं च ज्ञानम्, तस्मात्कक्षितपरा^१ काष्ठां प्रतिपद्यत इति, तद्विं प्रत्याख्यातम्, ज्ञानं हि धर्मित्वेनोपादीयमानं प्रत्यक्षज्ञानं^२ शास्त्रार्थज्ञानमनुमानादिज्ञानं वा भवेत्, गत्वन्तराभावात् । तन्नेन्द्रियप्रत्यक्षं प्रतिप्राप्तिविशेषं प्रकृष्यमाणमपि स्वविषयानतिक्रमेणैव परां काष्ठां प्रतिपद्यते^३ गृह्य-राहादीन्द्रियप्रत्यक्षज्ञानवत्, न पुनरतीन्द्रियार्थविषयत्वेनेति प्रतिपादनात् । शास्त्रार्थज्ञानमपि व्याकरणादिविषयं प्रकृष्यमाणं परां काष्ठानुपपन्नञ्च शास्त्रान्तर[ार्थ]विषयतया धर्मादिसाक्षात्कारितया वा तामास्तिष्ठते । तथाऽनुमानादिज्ञानमपि प्रकृष्यमाणमनुमेयादिविषयतया परां काष्ठामास्कन्देत्^४ न पुनस्तद्विषयसाक्षात्कारितया ।

§ २६४. एतेन ज्ञानसामान्यं धर्मि कक्षितपरमप्रकर्षमिवति, प्रकृष्यमाणत्वात्, परिमा-
वत्^५, इति वदकपि निरस्तः, प्रत्यक्षादिज्ञानव्यक्रियन्वत्तमज्ञानव्यक्तेरेव परमप्रकर्षगमनसिद्धेः,
तद्व्यतिरेकेण ज्ञानसामान्यस्य प्रकर्षगमनानुपपत्तेस्तस्य निरतिशयत्वात् ।

सीमाको प्राप्त देखा गया है, जैसे परिमाण परमाणुसे लेकर बढ़ता हुआ आकाशमें चरमसीमाको प्राप्त है और बढ़नेवाला ज्ञान है, इस कारण वह किसी आत्मविशेषमें चरमसीमाको प्राप्त होता है' वह भी निराकृत हो जाता है । हम पूछते हैं कि यहाँ जो ज्ञानको धर्मी बनाया है वह प्रत्यक्षज्ञान है या शास्त्रार्थज्ञान अथवा अनुमानादि-ज्ञान ? अन्य विकल्प सम्भव नहीं है । यदि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान धर्मी है तो वह प्रत्येक जीवविशेषमें बढ़ता हुआ भी अपने विषयका उलंघन न करके ही चरमसीमाको प्राप्त होता है, न कि अतीन्द्रिय अर्थको विषय करनेरूपसे, जैसे गृह, सुधर आदिका इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान । और यदि शास्त्रार्थज्ञान धर्मी है तो वह भी, जो कि व्याकरणादिविषयक है, बढ़ता हुआ अपने व्याकरणादिविषयमें ही चरमसीमाको प्राप्त होता है, दूसरे शास्त्रके अर्थको विषय करने अथवा धर्माधिको साक्षात्कार करनेरूपसे वह उक्त सीमाको उलंघन नहीं करता । तथा अनुमानादि ज्ञान भी प्रकर्षको प्राप्त होता हुआ अनुमेय आदिको विषय करनेरूपसे उत्कृष्ट सीमाको प्राप्त होता है, धर्मादिक अतीन्द्रिय अर्थोंको साक्षात्कार करनेरूपसे नहीं ।

§ २६५. इसी कथनसे 'ज्ञानसामान्य (धर्मी) कहीं परमप्रकर्षको प्राप्त होता है, क्योंकि वह बढ़नेवाला है, जैसे परिमाण, यह कहनेवाला भी निराकृत हो जाता है, क्योंकि प्रत्यक्षादिज्ञानविशेषोंमें कोई एक ज्ञानविशेषके ही परमप्रकर्षकी प्राप्ति सिद्ध होती है और इसलिये ज्ञानविशेषको छोड़कर ज्ञानसामान्यके प्रकर्षकी प्राप्ति अनुपपन्न है । कारण, वह निरतिशय है । तात्पर्य यह कि यदि यह कहा जाय कि ज्ञानसामान्यको धर्मी किया जाता है, ज्ञानविशेषको नहीं और इसलिये उक्त दोष नहीं है तो यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि ज्ञानविशेषोंमेंसे किसी ज्ञानविशेषकी ही प्रकर्षप्राप्ति होती है, सभीभी नहीं । अतः ज्ञानसामान्यके प्रकर्षकी बात कहना असंगत है, क्योंकि उसमें अतिशय नहीं होता ।

१ द 'तस्मात्परा' । २ द 'शास्त्रज्ञान' । ३ द 'प्रतिपद्यते' । ४ द 'स्कन्द' । ५ तु 'परमाणुवत्' ।

§ २६६. वदपि केनचिदभिधीयते—भुतज्ञानमनुमानज्ञानं वाऽभ्यस्तमानमभ्याससात्त्विकीभावे पदवर्षसाक्षात्कारितया^१ परां^२ काङ्क्षामासादयति, तदपि स्वकीयमनोरथमात्रम्, क्वचिदभ्याससहस्रेणापि ज्ञानस्य स्वविषयपरिच्छिन्नसौ विषयान्तरपरिच्छिन्नेरनुपपत्तेः । न हि गगनतटोत्प्लवचनसम्पत्त्यतोऽपि कस्यचित्सुखस्य योजनशतसहस्रोत्प्लवचनं कोकान्तोत्प्लवचनं वा सम्भाव्यते, तस्य दशहस्तान्तरोत्प्लवचनमात्रदशानाम् । तदप्युक्तम्—

“दशहस्तान्तरं व्योम्नि यो नामोत्प्लुत्य गच्छति ।

न योजनमसौ गन्तुं शक्तोऽभ्यासशतैरपि ॥”

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६८ उद्ग०] इति ।

[सर्वज्ञाभाववादिनो भट्टस्य निराकरणम्]

§ २६७. अत्राभिधीयते—यत्तावदुक्तम् ‘विवादाध्यासितं च प्रत्यक्षं न धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थ-विषयम्, प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वात्, अस्मदादिप्रत्यक्षवत्’ इति । तत्र किमिदं प्रत्यक्षम् ? “सत्सम्प्र-योगे पुरुषस्त्वेन्द्रियाणां बुद्धिजन्म प्रत्यक्षम्” [मीमांसाद० १।१।४] इति चेत्, तर्हि विवादा-ध्यासितस्य प्रत्यक्षत्वं तत्प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वेऽपि न धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थविषयत्वाभावात् सिद्ध्यति । आद्यं हीन्द्रियप्रत्यक्षं प्रत्यक्षशब्दवाच्यं^३ धर्माद्यर्थसाक्षात्कारि इष्टं तादृशमेव देशान्तरे कालान्तरे

§ २६६. और भी जो किसीने कहा है कि—‘भुतज्ञान अथवा अनुमानज्ञान अभ्यास करते-करते जब पूर्ण अभ्यासको प्राप्त होजाते हैं तब वे धर्मादि अर्थको साक्षात्कार करने रूपसे चरम सीमाको प्राप्त होते हैं ।’ वह भी अपने मनकी कल्पना अथवा मनके लड्डू खाना मात्र है, क्योंकि कोई ज्ञान अपने विषयको जान भी ले, लेकिन हजार अभ्यासोंसे भी वह अन्यविषयक नहीं होसकता है । स्पष्ट है कि यदि कोई आकाशमें ऊपर कूँदनेका अभ्यास करे तो वह भी एक लाख योजन अथवा लोकके अन्त तक नहीं कूँद सकता है, क्योंकि उसके ज्यादा-से-ज्यादा दश हाथ तक ही कूँदना देखा जाता है । इस बातको भी भट्टने कहा है—

“जो व्यक्ति आकाशमें अभ्यासद्वारा दश हाथ ऊपर कूँदकर जाता है वह सौ अभ्यासोंसे भी एक योजन जानेमें समर्थ नहीं है ।” [त० सं० ३१६८ उ०]

§ २६७. समाधान—आपकी इस शंकाका उत्तर निम्न प्रकार है—जो पहले यह कहा गया है कि “विचारकोटिमें स्थित प्रत्यक्ष धर्मादिक पदार्थोंको विषय नहीं करता है, क्योंकि वह प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाता है, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष ।” उसमें हमारा प्रश्न है कि वह प्रत्यक्ष कौन-सा है ? यदि कहे कि “आत्मा और इन्द्रियोंके सम्यक् सम्बन्ध होनेपर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है” [मो. द. १।१।४] ऐसा प्रत्यक्ष वहाँ विवक्षित है तो विचारकोटिमें स्थित प्रत्यक्ष (अहन्त प्रत्यक्ष) इस प्रत्यक्षसे भिन्न है और इसलिये प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जानेपर भी उसके धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थोंकी विषयताका अभाव सिद्ध नहीं होता । प्रकट है कि जैसा इन्द्रियप्रत्यक्ष प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाता है और धर्मादि पदार्थोंका असाक्षात्कारी देखा जाता है

१ द ‘साक्षात्कारतया’ । २ मु स ‘दशा’ । ३ स ‘धर्माद्यसाक्षात्’, द ‘धर्माद्यर्थसाक्षात्’ ।

च विषादाध्यासितं प्रत्यक्षं तथा साधयितुं युक्तम्, तथाविधप्रत्यक्षस्यैव धर्माद्यविषयत्वस्य साधने प्रत्यक्षशब्दाध्यत्वस्य^१ हेतुर्गमकत्वोपपत्तेस्तस्य तेनाविनाभावमिषयमनिरचयात्, न पुनस्तद्विषय-
त्वाहंत्वस्य धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थविषयत्वाभावः साधयितुं शक्यः, तस्य तद्वगमकत्वात्विना-
भावमिषयमनिरचयानुपपत्तेः । शब्दसाम्येऽप्यर्थभेदात्, । कथमन्यथा 'विषादिनी वाग् गोशब्दाध्य-
त्वात्, पशुत्वात्' इत्यनुमानं गमकं न त्वात् ? यदि पुनर्गोशब्दाध्यत्वस्याविशेषेऽपि पशोरेव
विषयवित्त्वं ततः सिद्ध्यति तत्रैव तत्साधने तस्य गमकत्वाच्च पुनर्वागादौ तस्य तद्विषयत्वत्वादिनि
मतम्, तदा प्रत्यक्षशब्दाध्यत्वाविशेषेऽपि नाहंत्वस्य सूक्ष्माद्यर्थविषयत्वसिद्धिः, अर्थभेदात् ।
अक्षयति व्याप्नोति जानातीत्यञ्च आत्मा तमेव प्रतिगतं^२ प्रत्यक्षमिति हि भिन्नार्थभेदेन्द्रियप्रत्य-
क्षात्, तस्याशेषार्थगोचरत्वान्मुख्यप्रत्यक्षत्वसिद्धेः । तथा हि—विषादाध्यासितमहंत्वस्यं मुख्यम्,

वैसा ही दूसरे क्षेत्र और दूसरे कालमें विचारस्थ प्रत्यक्ष प्रत्यक्षशब्दका धाध्य
और धर्मादि पदार्थोंका असाक्षात्कारी सिद्ध करना युक्त है, क्योंकि वैसे प्रत्यक्षके ही
धर्मादि पदार्थोंकी अविषयता सिद्ध करनेमें 'प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाना' हेतु गमक
(साधक) सिद्ध होता है । कारण, उसकी उसके साथ अविनाभावरूप व्याप्ति
निर्णीत है । किन्तु उससे सर्वथा भिन्न अर्हन्तप्रत्यक्षके धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थोंकी
विषयताका अभाव सिद्ध नहीं किया जासकता है, क्योंकि वह उसका अगमक है—
साधक नहीं है और साधक इस लिये नहीं है कि उसकी उसके साथ अविनाभावरूप
व्याप्तिका निरचय उपपन्न नहीं होता । दोनोंमें शब्दसाम्य होनेपर भी अर्थभेद है ।
अन्यथा 'वाणी सींगवाली है, क्योंकि 'गो' शब्दद्वारा कही जाती है, जैसे पशु' यह अनु-
मान क्यों गमक नहीं हो जायगा ? तात्पर्य यह कि यद्यपि इन्द्रियप्रत्यक्ष और अर्हन्त-
प्रत्यक्ष ये दोनों प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहे जाते हैं तथापि दोनोंमें अर्थदृष्टिसे आकार-
पागल जैसा अन्तर है । यदि केवल प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहे जानेसे वे एक हों और उक्त
अनुमान गमक हो तो वाणी और पशु ये दोनों भी एक हो जायेंगे, क्योंकि दोनों गो-
शब्दद्वारा अभिहित होते हैं और इस लिये उक्त अनुमान भी गमक हो जायगा । यदि
कहा जाय कि यद्यपि वाणी और पशु दोनों गोशब्दद्वारा अभिहित होते हैं तथापि पशु-
के ही उससे विषय सिद्ध होता है, क्योंकि पशुमें ही विषय सिद्ध करनेमें 'गो' शब्द-
द्वारा कहा जाना' हेतु गमक है, वाणी आदिमें नहीं । कारण, वह उससे भिन्न है, तो
इन्द्रियप्रत्यक्ष और अर्हन्तप्रत्यक्षमें प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहे जाने की समानता रहनेपर भी
अर्हन्तप्रत्यक्षके सूक्ष्मादि पदार्थोंकी विषयता असिद्ध नहीं है, क्योंकि अर्थभेद है । प्रकट है
कि 'अक्षयति व्याप्नोति जानातीति अञ्च आत्मा' अर्थात् जो व्याप्त करे—जाने उसे अञ्च कहते
हैं और अञ्च आत्माका नाम है अतः आत्माको ही लेकर जो ज्ञान हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं,
इस तरह अर्हन्तप्रत्यक्ष इन्द्रियप्रत्यक्षसे भिन्न अर्थवाला है और समस्त पदार्थोंको
विषय करनेसे वह मुख्य प्रत्यक्ष सिद्ध होता है । वह इस प्रकार हैः—विचारकोटिमें स्थित

निःशेषद्रव्यपर्यायविषयत्वात् । यच्च^१ मुख्यं तच्च तथा, यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षम्, सर्वद्रव्यपर्याय-
विषयं चार्हत्प्रत्यक्षम्, तस्मान्मुख्यम् । न चेदमसिद्धं साधनम् । तथा हि—सर्वद्रव्यपर्यायविषय-
मर्हत्प्रत्यक्षम्, क्रमातिक्रान्तत्वात् । क्रमातिक्रान्तं तत्, मनोऽद्यानपेक्षत्वात् । मनोऽद्यानपेक्षं तत्,
सकलकलङ्कविकलत्वात् । सकलप्रशमाशानादर्शनाधीर्पञ्चकलङ्कविकलं तत्, प्रणीयत^२त्का-
यमोह-ज्ञानदर्शनावरण-धीर्यान्तरावत्त्वात् । यच्चेत्वं तच्चेत्वं^३, यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षम्, इत्थं च तत्,
तस्मादेवमिति हेतुसिद्धिः ।

§ २६८. ननु च प्रणीयमोहादिवत्तुष्टवत्त्वं कुतोऽर्हतः सिद्धम् ? तत्कारणप्रतिपक्षप्रकर्ष-
दर्शनात् । तथा हि—मोहादिवत्तुष्टवं कश्चिदत्यन्तं प्रणीयते, तत्कारणप्रतिपक्षप्रकर्षसंज्ञात्वात् । यत्र
यत्कारणप्रतिपक्षप्रकर्षसंज्ञावस्तत्र तदत्यन्तं प्रणीयमाणं दृष्टम्, यथा चक्षुषि तिमिरम्, तथा च
केवलं नि मोहादिवत्तुष्टवत्त्वं कारणप्रतिपक्षप्रकर्षसंज्ञावः, तस्मादत्यन्तं प्रणीयते ।

अर्हन्तप्रत्यक्षं मुख्यं प्रत्यक्षं है, क्योंकि वह अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय करता है ।
जो मुख्य प्रत्यक्ष नहीं है वह अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय नहीं करता, जैसे
हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष और अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय करनेवाला अर्हन्त-
प्रत्यक्ष है, इस कारण वह मुख्य प्रत्यक्ष है । यहाँ जो 'अशेषद्रव्य और पर्यायोंको विषय
करनेवाला' रूप हेतु दिया गया है वह असिद्ध नहीं है । वह भी इस प्रकारसे है—अर्हन्त-
प्रत्यक्ष अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय करनेवाला है, क्योंकि वह क्रमरहित है ।
और वह क्रमरहित इस लिये है कि उसमें मन तथा इन्द्रियोंकी अपेक्षा नहीं है । तथा
मन और इन्द्रियोंकी अपेक्षा भी इस लिये नहीं है कि वह समस्त दोषरहित है । और सम-
स्त मिथ्यात्व, अज्ञान, अदर्शन और अवीर्यरूप दोषोंसे रहित भी वह इस लिये है कि
उसके, मिथ्यात्व आदिके कारणभूत मोहनीय, ज्ञानावरण, दर्शनावरण तथा अन्तराय
इन चार कर्मोंका नाश हो चुका है । जो ऐसा (मिथ्यात्वादिदोष रहित) नहीं है वह वैसा
(मोहादिकर्मरहित) नहीं है, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष । और मोहादिकर्मरहित
विचारस्थ अर्हन्तप्रत्यक्ष है, इस कारण वह समस्त दोषरहित है, इस तरह उक्त हेतु
सिद्ध है ।

§ २६८. शंका—अर्हन्तके मोहादि चार कर्मोंका नाश कैसे सिद्ध है ?

समाधान—इसका उत्तर यह है कि अर्हन्तके मोहादि चार कर्मोंके कारणभूत मिथ्या-
त्वादिके प्रतिपक्षियोंका प्रकर्ष देखा जाता है । वह इस तरहसे है—मोहादि चार कर्म किसी
आत्मविशेषमें सर्वथा नाश हो जाते हैं, क्योंकि उनके कारणोंके प्रतिपक्षियोंका प्रकर्ष
पाया जाता है, जहाँ जिसके कारणोंके प्रतिपक्षीका प्रकर्ष पाया जाता है वहाँ उसका
सर्वथा नाश हो जाता है, जैसे आँखमें अन्धकार । और मोहादि चार कर्मोंके कारणोंके
प्रतिपक्षियोंका प्रकर्ष केवलीमें पाया जाता है, इस कारण वहाँ उनका सर्वथा नाश हो
जाता है ।

§ २६६. किं पुनः कारणां मोहादिचतुष्टयस्य ? इति चेत्, उच्यते; मिथ्यादर्शन-मिथ्या-ज्ञान-मिथ्याचारित्रयस्य, तस्य यज्ञाव एव भाषात् । यस्य यज्ञाव एव भावस्तस्य तत् कारणात्, यथा रक्षेष्मचिषोषस्तिमिरस्य, मिथ्यादर्शनादित्रयसङ्गाव एव भावरश्च मोहादिचतुष्टयस्य, तस्मात्तत्कारणम् ।

§ २७०. कः पुनस्तस्य प्रतिपक्षः ? इति चेत्, सम्यग्दर्शनादित्रयस्य, तत्प्रकर्षे तदपकर्ष-दर्शनात् । यस्य प्रकर्षे यदपकर्षस्तस्य स प्रतिपक्षः, यथा शीतत्वाग्निः । सम्यग्दर्शनादित्रयप्रकर्षेऽपकर्षरश्च मिथ्यादर्शनादित्रयस्य, तस्मात्तत्तस्य^१ प्रतिपक्षः ।

§ २७१. कुतः पुनस्तत्प्रतिपक्षस्य सम्यग्दर्शनादित्रयस्य प्रकर्षपर्यन्तगमनम् ? प्रकृष्यमा-ख्यात् । यत्प्रकृष्यमाणां तत्कचित्प्रकर्षपर्यन्तं गच्छति, यथा परिमाणमापरमाणोः प्रकृष्यमाणां नभसि । प्रकृष्यमाणां च सम्यग्दर्शनादित्रयस्य, तस्मात्कचित्प्रकर्षपर्यन्तं गच्छति । यत्र यत्प्रकर्ष-पर्यन्त^२ गमनं तत्र तत्प्रतिपक्षमिथ्यादर्शनादित्रयमत्यन्तं प्रचीयते । यत्र तत्प्रत्ययः^३ तत्र तत्कार्यस्य

§ २६६. शंका—मोहादि चार कर्मोंका कारण क्या है ?

समाधान—मुनिये, मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र ये तीन मोहादि चार कर्मोंके कारण हैं, क्योंकि वे उनके होनेपर ही होते हैं। जो जिसके होनेपर ही होता है उसका वह कारण है, जैसे आंखके अन्धकारका कारण कीचड़। और मिथ्यादर्शनादि तीनके होनेपर ही मोहादि चार कर्मोंका सङ्गाव होता है, इस कारण मिथ्यादर्शनादि मोहादि चार कर्मोंके कारण हैं।

§ २७०. शंका—मिथ्यादर्शनादिका प्रतिपक्ष क्या है ?

समाधान—सम्यग्दर्शनादि तीन मिथ्यादर्शनादि तीनके प्रतिपक्ष हैं, क्योंकि उनके प्रकर्ष होनेपर उन (मिथ्यादर्शनादि) का अपकर्ष अर्थात् हानि देखी जाती है। जिसके प्रकर्ष होने (बढ़ने) पर जिसकी हानि देखी जाती है उसका वह प्रतिपक्ष है, जैसे ठण्डका प्रतिपक्ष अग्नि है। और सम्यग्दर्शनादि तीनके प्रकर्ष होनेपर मिथ्यादर्शनादि तीनकी हानि होती है, इस कारण सम्यग्दर्शनादि तीन मिथ्यादर्शनादि तीनके प्रतिपक्ष हैं।

§ २७१. शंका—मिथ्यादर्शनादिके प्रतिपक्ष सम्यग्दर्शनादि तीनके परमप्रकर्षकी प्राप्ति कैसे सिद्ध है ?

समाधान—सम्यग्दर्शनादि तीन बढ़नेवाले हैं। जो बढ़नेवाला है वह कहीं प्रकर्षके अन्तको प्राप्त होता है, जैसे परिमाण परमाणुसे लेकर बढ़ता हुआ आकाशमें चरम सीमाको प्राप्त है। और बढ़नेवाले सम्यग्दर्शनादि तीन हैं, इसलिये कहीं वे प्रकर्षके अन्तको प्राप्त होते हैं। जहाँ जो प्रकर्षके अन्तको प्राप्त होता है वहाँ उसके प्रतिपक्ष मिथ्यादर्शनादि तीन अत्यन्त नारा हो जाते हैं। जहाँ उनका नारा है वहाँ उनके कार्य

मोहादिकर्मचतुष्टयस्यात्यन्तिकः^१ क्व इति तत्कारणप्रशमादिकञ्चतुष्टयवैकल्यात्सिद्धं सकल-
कलहविकलत्वमहंत्वात्कस्य मनोऽङ्गनिरपेक्षत्वं साधयति । तच्चाक्रमत्वम्^२, तदपि सर्वव्रण्यपर्वा-
विषयत्वम्, ततो मुख्यं तत्प्रत्यक्षं प्रसिद्धम् । सांख्यवहारिकं तु मनोऽङ्गापेक्षं वैशद्यस्य देशतः
सन्नाभात्, इति न प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वसाधन्यमात्रात् धर्मादिसूक्ष्माध्यायविषयत्वं विवादाध्या-
सितस्य प्रत्यक्षस्य सिद्ध्यति यतः पक्षस्यानुमानबाधितत्वात्कालाध्यायपदिष्टो हेतुः स्यात् ।

[अहंत एव सार्वज्ञ्यमिति बाधकप्रमाणाभावाद्वा ६८व्यात्]

§ २७२. तदेवं निरवघातेषोर्बिन्दवत्त्वानां ज्ञाताऽहंत्वेनाविच्छिन्ने । सकलबाधकप्रमाणा-
रहितत्वाच्च । तथा हि—

प्रत्यक्षमपरिच्छिन्दत् त्रिकालं भुवनत्रयम् ।

रहितं विश्वतत्त्वज्ञैर्न हि तद्बाधकं भवेत् ॥६७॥

मोहादि चार कर्मोंका अत्यन्त क्षय है और जहाँ मोहादि चार कर्मोंका क्षय है वहाँ उनके
कार्य मिथ्यात्वादि चार दोषोंका अभाव होनेसे समस्त दोषरहितपना सिद्ध होता हुआ
अहन्तप्रत्यक्षके मन और इन्द्रियोंकी निरपेक्षताको सिद्ध करता है और वह निरपेक्षता क्रम-
रहितताको सिद्ध करती है । तथा वह भी अशेष द्रव्य और पर्यायोंकी विषयताको साधती है
और उससे अहन्तप्रत्यक्ष मुख्य प्रसिद्ध होता है । लेकिन सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष मन और
इन्द्रियसापेक्ष है, क्योंकि वह एकदेशसे स्पष्ट है । तात्पर्य यह कि प्रत्यक्ष दो प्रकारका
है—एक मुख्य प्रत्यक्ष और दूसरा सांख्यवहारिक । जो इन्द्रियों और मनकी अपेक्षाके
बिना केवल आत्माभावाकी अपेक्षासे होता है वह मुख्य प्रत्यक्ष है । यह मुख्य प्रत्यक्ष
भी तीन प्रकारका है—१ अवधिज्ञान, २ मनःपर्ययज्ञान और ३ केवलज्ञान । इनमें अवधि
और मनःपर्यय ये दो ज्ञान विशिष्ट योगियोंके होते हैं और केवलज्ञान अहन्त परमेश्वरके
होता है । यहाँ इसी केवलज्ञानरूप अहन्तप्रत्यक्षका विवेचन किया गया है और उसका
साधन किया है । प्रत्यक्षका जो दूसरा भेद सांख्यवहारिक है वह इन्द्रियों तथा मनकी
अपेक्षा लेकर उत्पन्न होता है और इस लिये वह पूर्ण निर्मल—स्पष्ट नहीं होता—केवल
एकदेशसे स्पष्ट है । यही प्रत्यक्ष हम लोगोंके होता है और अन्य प्राणियोंके होता है ।
अतः केवल 'प्रत्यक्ष' शब्दद्वारा कहा जाना' रूप सादृश्यसे विचारणीय प्रत्यक्ष (अहन्त-
प्रत्यक्ष) के धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थोंकी विषयताका अभाव सिद्ध नहीं होता, जिससे
पक्ष अनुमानबाधित हो और हेतु कालात्ययापदिष्ट हो ।

§ २७२. इस तरह प्रस्तुत निर्दोष हेतुसे विश्वतत्त्वोंका ज्ञाता—सर्वज्ञ अहन्त ही
व्यवस्थित होता है, क्योंकि उपर्युक्त प्रकारसे उसके साधक प्रमाण मौजूद हैं । इसके
अतिरिक्त, उसके समस्त बाधक प्रमाणोंका अभाव भी है । सो ही आगे चउदह कारिकाओं
द्वारा विस्तारसे कहते हैं:—

‘प्रत्यक्ष सर्वज्ञसे रहित तीनों कालों और तीनों लोकोंको नहीं जानता
है, इस लिये निश्चय ही वह सर्वज्ञका बाधक नहीं है । तात्पर्य यह कि जो प्रत्यक्ष तीनों

नानुमानोपमानार्थापत्त्याऽऽगमबलादपि ।
 विश्वज्ञाभावसंसिद्धिस्तेषां सद्विषयत्वतः ॥६८॥
 नार्हन्निःशेषतत्त्वज्ञो वक्तृत्व-पुरुषत्वतः ।
 ब्रह्मादिवदिति प्रोक्तमनुमानं न बाधकम् ॥६९॥
 हेतोरस्य विपक्षेण विरोधाभावनिश्चयात् ।
 वक्तृत्वादेः 'प्रकर्षेऽपि ज्ञानानिर्हाससिद्धितः ॥१००॥
 नोपमानमशेषाणां नृणामनुपलम्भतः ।
 उपमानोपमेयानां तद्बाधकमसम्भवात् ॥१०१॥
 नार्थापत्तिरसर्वज्ञं जगत्साधयितुं क्षमा ।
 क्षीणत्वादन्यथाभावाभावात्तत्तद्बाधिका ॥१०२॥
 नागमोऽपौरुषेयोऽस्ति सर्वज्ञाभावसाधनः ।
 तस्य कार्ये प्रमाणत्वादन्यथाऽनिष्टसिद्धितः ॥१०३॥

कालों और तीनों लोकोंको जानता है वही यह कह सकता है कि तीनों कालों और तीनों लोकोंमें सर्वज्ञ नहीं है। पर प्रत्यक्ष वैसा नहीं जानता है, अन्यथा वही सर्वज्ञ हो जायगा। इसतरह प्रत्यक्ष दोनों ही हालतोंमें सर्वज्ञका बाधक नहीं है।'

'अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति और आगम इन प्रमाणोंसे भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता, क्योंकि वे सब सत्ताको ही विषय करते हैं—असत्ताको नहीं, इसलिये ये प्रमाण भी सर्वज्ञके बाधक नहीं हैं।'

'अर्हन्त अशेष तत्त्वोंका ज्ञाता नहीं है, क्योंकि वह वक्ता है और पुरुष है। जो वक्ता है और पुरुष है वह अशेष तत्त्वोंका ज्ञाता नहीं है, जैसे ब्रह्मा वगैरह' यह आपके द्वारा कहा गया अनुमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है।'

'क्योंकि वक्तापन और पुरुषपन हेतुओंका विपक्ष (सर्वज्ञता) के साथ विरोधका अभाव निश्चित है—अर्थात् उक्त हेतु विपक्षमें रहते हैं और इसलिये वे अनैकान्तिक हैं। कारण, वक्तापन आदिका प्रकर्ष होनेपर भी ज्ञानकी हानि नहीं होती।'

'उपमान भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि अशेष उपमान और उपमेयभूत मनुष्योंकी उपलब्धि नहीं होती। कारण, वह असम्भव है—सम्भव नहीं है।'

'अर्थापत्ति भी जगत्को सर्वज्ञशून्य सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है, क्योंकि वह क्षीण है—अशक्त है और अशक्त इसलिये है कि उसका साध्यके साथ अन्यथाभाव (साध्यके बिना साधनका अभाव) रूप अविनाभाव निश्चित नहीं है और इस लिये अर्थापत्ति भी सर्वज्ञकी बाधक नहीं है।'

'जो अपौरुषेय आगम है वह भी सर्वज्ञके अभावका साधक नहीं है; क्योंकि वह

पौल्वेयोऽप्यसर्वज्ञप्रणीतो नास्य बाधकः ।
 तत्र तस्याप्रमाणत्वाद्दर्मादाविव तत्त्वतः ॥१०४॥
 अभावोऽपि प्रमाणं ते निषेध्याधारवेदने ।
 निषेध्यस्मरणे च स्यान्नास्तिताज्ञानमञ्जसा ॥१०५॥
 न चाशेषजगज्ज्ञानं कुतरिचदुपपद्यते ।
 नापि सर्वज्ञसंवित्तिः पूर्वं तत्स्मरणं कुतः ॥१०६॥
 येनाशेषजगत्यस्य सर्वज्ञस्य निषेधनम् ।
 परोपगमतस्तस्य निषेधे स्वेष्टबाधनम्^१ ॥१०७॥
 मिथ्यैकान्तनिषेधस्तु युक्तोऽनेकान्तसिद्धितः ।
 नासर्वज्ञजगत्सिद्धेः सर्वज्ञप्रतिषेधनम् ॥१०८॥

वह यज्ञादि कार्यमें ही प्रमाण है और यही मीमांसकोंको इष्ट है, अन्यथा अनिष्टसिद्धिका प्रसङ्ग आवेगा ।'

‘और जो पौरुषेय आगम है वह भी यदि असर्वज्ञपुरुषरचित है तो वह सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि सर्वज्ञसिद्धिमें वह अप्रमाण है, जैसे धर्मादिमें वह अप्रमाण माना जाता है । और सर्वज्ञपुरुषरचित आगम तो मीमांसकोंको न मान्य है और न वह सर्वज्ञका बाधक कहा जासकता है प्रत्युत वह उसका साधक ही है ।’

‘अभाव प्रमाण भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि जहाँ निषेधका निषेध (अभाव) करना होता है उसका ज्ञान होनेपर और जिसका निषेध करना होता है उसका स्मरण होनेपर ही नियमसे ‘नहीं है’ ऐसा ज्ञान अर्थात् अभावप्रमाण प्रवृत्त होता है ।’

‘लेकिन न तो किसी प्रमाणादिसे समस्त संसारका ज्ञान सम्भव है जहाँ सर्वज्ञका निषेध करना है और न ही सर्वज्ञका पहले ज्ञान है—अनुभव है तब उसका स्मरण कैसे हो सकता है ? क्योंकि अनुभवपूर्वक ही स्मरण होता है और सर्वज्ञाभाववादीको सर्वज्ञका पहले कभी भी अनुभव नहीं है, अतः सर्वज्ञका स्मरण भी नहीं बनता है ।’

‘जिससे सम्पूर्ण संसारमें प्रस्तुत सर्वज्ञका अभाव किया जाय । यदि कहा जाय कि सर्वज्ञवादी सर्वज्ञको स्वीकार करते हैं अतः उनके स्वीकारसे हम सर्वज्ञका अभाव करते हैं तो इसमें आपके इष्टकी बाधा आती है ।’

‘मिथ्या एकान्तोंका अभाव तो अनेकान्तकी सिद्धिसे युक्त है । तात्पर्य यह कि यद्यपि हम (जैन) सर्वथा एकान्तोंका निषेध करते हैं पर वह दूसरोंके स्वीकारसे नहीं करते हैं । किन्तु वस्तु अनेकान्तरूप सिद्ध होनेसे सर्वथा एकान्त निषिद्ध हो जाते हैं और इस लिये उनको स्वीकार न करनेपर भी उनका अभाव बन जाता है । लेकिन सर्वज्ञाभाववादी

एवं सिद्धः सुनिर्णीतासम्प्रवृत्तावकत्वतः ।

सुखवद्विस्वतच्छब्दः सोऽर्हन्नेव भवानिह ॥१०६॥

स कर्मभूमृतां मेता तद्विपक्षप्रकर्षतः ।

यथा शीतस्य मेतेह कश्चिदुष्णप्रकर्षतः ॥११०॥

[प्रत्यक्षस्य सर्वज्ञावाप्तकत्वं प्रदर्शयति]

§ २०३. यस्य धर्मादिसूक्ष्मावस्थाः प्रत्यक्षं भगवतोऽर्हतः सर्वज्ञस्यानुमानसामर्थ्यात्तस्य बाधकं प्रमाद्यं प्रत्यक्षादीनामसम्बन्धतमं भवेत्, तत्त्वन्तरामावात् । तत्र न तावदस्मदादिप्रत्यक्षं सर्वत्र सर्वदा सर्वज्ञस्य बाधकम्, तेन त्रिकाक्षमुपनयस्य सर्वज्ञरहितस्यापरिच्छेदात् । तत्परिच्छेदे तस्यास्मदादिप्रत्यक्षत्वविरोधात् । नापि योगिप्रत्यक्षं तदुपायकम्, तस्य तत्साधकत्वात्, सर्वज्ञाभाववादिनां तदनभ्युपगमाच्च । नाप्यनुमानोपमानार्थापत्त्यागमानां सामर्थ्यात्सर्वज्ञस्याभाव-
सिद्धिः, तेषां सद्विषयत्वात्, प्रत्यक्षवत् ।

असर्वज्ञ जगतकी सिद्धि बतलाकर सर्वज्ञका निषेध नहीं कर सकते हैं अर्थात् वे यह नहीं कह सकते कि 'चूंकि जगत असर्वज्ञ सिद्ध है, इसलिये सर्वज्ञ निषिद्ध हो जाता है' क्योंकि असर्वज्ञ जगत अर्थात् जगतमें कहीं भी सर्वज्ञ नहीं है यह बात किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं है । पर वस्तु सभी प्रमाणोंसे अनेकान्तात्मक सिद्ध है ।'

'इस प्रकार बाधकप्रमाणोंका अभाव अच्छी तरह निश्चित होनेसे सुखकी तरह विरजतत्त्वोंका ज्ञाता—सर्वज्ञ सिद्ध होता है और वह सर्वज्ञ इस समस्त लोकमें है जिनेन्द्र ! आप अर्हन्त ही हैं ।'

'और जो सर्वज्ञ है वही कर्मपर्वतोंका भेदन करनेवाला है, क्योंकि उसके कर्म-पर्वतोंके विपक्षियोंका प्रकर्ष पाया जाता है, जैसे कोई उष्णके प्रकर्षसे ठण्डका भेदक है ।'

§ २०३. जिस सर्वज्ञ भगवान् अर्हन्तके धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थ अनुमानके बल-से प्रत्यक्ष सिद्ध हैं उसका बाधकप्रमाण प्रत्यक्षादिमेंसे ही कोई होना चाहिये, क्योंकि और तो कोई बाधक हो नहीं होसकता । सो उनमें हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष सब जगह और सब कालमें सर्वज्ञका बाधक (सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेवाला) नहीं है, क्योंकि वह तीनों कालों और तीनों जगत्तोंको सर्वज्ञरहित नहीं जानता है । कारण, हमारा प्रत्यक्ष परिमित क्षेत्र और परिमित काल अर्थात् सम्बद्ध और वर्तमान अर्थको ही जानता है तब वह यह कैसे जान सकता है कि सर्वज्ञ तीनों कालों और तीनों लोकोंमें कहीं नहीं है ? अर्थात् नहीं जान सकता है । यदि उनको जानता है तो वह हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष नहीं होसकता । योगीप्रत्यक्ष भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि वह उसका साधक है । दूसरे, सर्वज्ञाभाववादी उसे मानने भी नहीं है, इस लिये भी वह बाधक नहीं हो सकता । अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति और आगम इनसे भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता, क्योंकि ये सभी सद्भावको विषय करते हैं, जैसे प्रत्यक्ष ।

[अनुमानस्य सर्वज्ञावकाशप्रदर्शनम्]

§ २७४. स्वाम्यत्वम्—गार्हपतिः शेषतत्त्ववेदी वक्तृत्वात्पुरुषत्वात्, ब्रह्मादिवत्, ^१इत्यनुमानात्सर्वज्ञत्वमिराकृतिः सिद्ध्यत्येव । सर्वज्ञविरुद्धस्यासर्वज्ञस्य कार्यं वचनं हि तदभ्युपगम्यमानं स्वकार्यं किञ्चिज्ज्ञत्वं^२ साधयति । तच्च सिद्ध्यत्येव विरुद्धं निःशेषज्ञत्वं^३ निषर्गवतीति विरुद्धकार्योपलब्धिः, शीताभावे साध्ये भूमवत् । विरुद्धव्याप्तोपलब्धिर्वा । सर्वज्ञत्वेन हि विरुद्धमसर्वज्ञत्वम्, तेन च व्याप्तं वक्तृत्वमिति । एतेन पुरुषत्वोपलब्धिर्विरुद्धव्याप्तोपलब्धिर्विरुद्धा । सर्वज्ञत्वेन हि विरुद्धमसर्वज्ञत्वम्, तेन च व्याप्तं पुरुषत्वमिति । तथा च सर्वज्ञो यदि वक्ता-
ऽभ्युपगम्यते पुरुषो वा तदाऽपि^४ वक्तृत्वपुरुषत्वान्वां तदभावः सिद्ध्यतीति केचिदाचक्षते ।

§ २७५. तदेतदप्यनुमानद्वितयं त्रितयं वा परैः प्रोक्तं न सर्वज्ञस्य बाधकम्, अविनाभावनिवमनिरचयस्यासम्भवात् । हेतोर्विषये बाधकप्रमाणाभावात् । असर्वज्ञे हि साध्ये तद्विषयः सर्वज्ञ एव तत्र च प्रकृतस्य हेतोर्न बाधकमस्ति । विरोधो बाधक इति चेत्, न, सर्वज्ञ[त्व]स्य वक्तृत्वेन विरोधासिद्धेः । तस्य तेन विरोधो हि सामान्यतो विशेषतो वा स्यात् ? न तावत्सामान्यतो वक्तृत्वेन सर्वज्ञत्वं विरुद्धयते, ज्ञानप्रकर्षे वक्तृत्वस्वापकर्षप्रसङ्गात् । यदि वेन विरुद्धं

§ २७४. शंका—‘अरहन्त सर्वज्ञ नहीं है, क्योंकि वह वक्ता है, पुरुष है, जैसे ब्रह्मा वगैरह ।’ इस अनुमानसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध होता है । प्रकट है कि सर्वज्ञसे विरुद्ध अल्पज्ञका कार्य वचन है । सो उसे स्वीकार करनेपर वह अपने कार्य अल्पज्ञताको सिद्ध करता है और वह (अल्पज्ञता) सिद्ध होती हुई अपनेसे विरुद्ध सम्पूर्णज्ञानरूप सर्वज्ञताका अभाव करती है । इस तरह यह विरुद्धकार्योपलब्धि हेतु है, जैसे शीतका अभाव सिद्ध करनेमें भूम । अथवा, विरुद्धव्याप्तोपलब्धि हेतु है । निःसन्देह सर्वज्ञतासे विरुद्ध असर्वज्ञता है और उसके साथ वक्तापना व्याप्त है । इसी तरह पुरुषपनाकी उपलब्धि भी विरुद्धव्याप्तोपलब्धि हेतु है । स्पष्ट है कि सर्वज्ञतासे विरुद्ध असर्वज्ञता है और उससे व्याप्त पुरुषपना है । अतएव यदि सर्वज्ञको वक्ता अथवा पुरुष स्वीकार करते हैं तो वक्तापना और पुरुषपनाद्वारा उसका अभाव सिद्ध होता है ?

§ २७५. समाधान—ये दोनों अथवा तीनों अनुमान भी, जो सर्वज्ञका अभाव करनेके लिये दूसरोंद्वारा कहे गये हैं, सर्वज्ञके बाधक नहीं हैं, क्योंकि उनमें अविनाभावरूप व्याप्तिका निश्चय असम्भव है । कारण, विपक्षमें हेतुका कोई बाधक प्रमाण नहीं है अर्थात् उपर्युक्त हेतु विपक्षव्यावृत्त नहीं हैं । स्पष्ट है कि यदि असर्वज्ञ साध्य हो तो उसका विपक्ष सर्वज्ञ ही है और वहाँ प्रकृत हेतुका कोई बाधक नहीं है । यदि कहा जाय कि सर्वज्ञता और वक्तापनका विरोध है और इस लिये वह बाधक है तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि सर्वज्ञताका वक्तापनके साथ विरोध असिद्ध है । वतलाइये, उसका (सर्वज्ञताका) उसके (वक्तापनके) साथ जो विरोध है वह सामान्यसे है अथवा विशेषसे ? सामान्यसे तो सर्वज्ञताका वक्तापनके साथ विरोध नहीं है, क्योंकि ज्ञानके बढ़नेपर वक्तापनकी हानिका प्रसङ्ग आयेगा । प्रकट है कि जिसका जिसके साथ

१ मु ‘इत्याद्यनु’ । २ मु स ‘किञ्चिज्ज्ञत्वं’ । ३ मु स ‘निःशेषज्ञानं’ । ४ मु स ‘यदि वा पुरुषस्त-
वापि’ ।

तत्प्रकर्षे तत्स्थापकत्वं दृष्टः, यथा पाचकस्य प्रकर्षे तद्विरोधिनी हिमस्य । न च ज्ञानप्रकर्षे वक्तृ-
त्वस्थापकत्वं दृष्टस्तस्माच्च तत् विरुद्धं वक्ता च स्वात्सर्वज्ञस्य स्यादिति सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिको
हेतुर्न सर्वज्ञभावं साधयेत् । यदि पुनर्वक्तृत्वविशेषस्य सर्वज्ञ[त्वं]स्य विरोधोऽभिधीयते, तदा
हेतुरसिद्ध एव । न हि परमात्मनो युक्तिशास्त्रविरोधो वक्तृत्वविशेषः सम्भवति । यः^१ सर्वज्ञविरोधी^२
तस्य युक्तिशास्त्राविरुद्धार्थवक्तृत्वानिरूपणात्^३ । न च युक्तिशास्त्राविरोधि वक्तृत्वं ज्ञानातिशय-
मन्तरेण दृष्टम् । ततः सकलार्थविषयं वक्तृत्वं युक्तिशास्त्राविरोधि सिद्ध्यत् सकलार्थवेदित्वमेव
साधयेदिति वक्तृत्वविरोधो विरुद्धो हेतुः साध्यविपरीतसाधनात् ।

§ २७६. तथा पुरुषत्वमपि सामान्यतः सर्वज्ञभावसाधनायोपादीयमानं सन्दिग्धविपक्ष-
व्यावृत्तिकमेव साध्यं न साधयेत्, विपक्षेण विरोधासिद्धेः, पुरुषस्य स्यात्कारिणश्च सर्वज्ञश्चेति ।
न हि ज्ञानातिशयेन पुरुषत्वं^४ विरुद्धयते, कस्यचित्सातिशयज्ञानस्य महापुरुषत्वसिद्धेः । पुरुष-
त्वविरोधो हेतुरथेव, स यद्यज्ञानादिदोषदूषितपुरुषत्वमुच्यते, तदा हेतुरसिद्धः, परमेष्ठिनि तथा-
विषयपुरुषत्वासम्भवात् । अथ निर्दोषपुरुषत्वविरोधो हेतुः, तदा विरुद्धः साध्यविपक्षसाधनात् ।

विरोध है उसके प्रकर्ष होने (बढ़ने) पर उसकी हानि देखी गई है, जैसे अग्नि के बढ़ने पर
उसके विरोधी ठण्डकी हानि देखी जाती है । लेकिन ज्ञान के बढ़ने पर वक्तापन की हानि नहीं
देखी जाती । इस कारण वक्तापन सर्वज्ञता का विरोधी नहीं है । अतएव वक्ता भी हो और
सर्वज्ञ भी हो, कोई विरोध नहीं है और इस लिये यह वक्तापन हेतु सन्दिग्धविपक्षव्यावृ-
त्तिक है— विपक्ष से उसकी व्यावृत्ति सन्दिग्ध है । अतः वह सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध नहीं
करता । यदि वक्तापन विशेष के साथ सर्वज्ञता का विरोध कहें तो हेतु असिद्ध है । स्पष्ट है कि
सर्वज्ञ के युक्ति-शास्त्रविरोधी वक्तापन विशेष सम्भव नहीं है । जो वक्तापन विशेष सर्व-
ज्ञता का विरोधी है वह युक्ति-शास्त्राविरोधी वक्तापन नहीं है । और युक्ति-शास्त्राविरोधी
वक्तापन विशिष्ट ज्ञान के बिना देखा नहीं गया । अतः सर्वज्ञ का जो समस्त पदार्थों को
विषय करने वाला वक्तापन है वह युक्ति-शास्त्राविरोधी सिद्ध होता हुआ उसकी सर्वज्ञता-
को ही सिद्ध करता है और इस लिये ऐसा वक्तापन विशेष यदि हेतु हो तो वह विरुद्ध
हेत्वाभास है, क्योंकि वह साध्य—असर्वज्ञता से विपरीत—सर्वज्ञता को सिद्ध करता है ।

§ २७६. तथा पुरुषपना भी यदि सामान्य से सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध करने के लिये
कहा जाय तो वह भी सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिक हेतु है और इसलिये वह साध्य (असर्व-
ज्ञता) को सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि उसका विपक्ष के साथ रहने में विरोध नहीं है, कोई
पुरुष भी हो और सर्वज्ञ भी हो, दोनों बन सकता है । प्रकट है कि सातिशय ज्ञान के
साथ पुरुषपना का विरोध नहीं है, कोई सातिशय ज्ञानी महापुरुष प्रसिद्ध है । यदि पुरुष-
पनाविशेष हेतु हो तो वह यदि अज्ञानादिदोषदूषित पुरुषपनारूप कहें तो हेतु असिद्ध
है, क्योंकि परमेष्ठी (सर्वज्ञ) में उस प्रकार का पुरुषपना सम्भव नहीं है । अगर निर्दोष
पुरुषपनाविशेष हेतु हो तो वह विरुद्ध हेत्वाभास है, क्योंकि वह साध्य—असर्वज्ञता से

१ वक्तृत्वविशेषः । १ द 'यस्य सर्वज्ञविरोधि' । २ मु प स 'युक्तिशास्त्राविरुद्धार्थवक्तृत्वनि-
रूपणात्' इति पाठः । ३ चारुङ्गतः । मूलो द प्रतेः पाठो निक्षिप्तः । ४ मु प स 'तत्पुरुषत्वं' ।

सकलज्ञानादिदोषविकल्पपुरुषत्वं हि परमात्मनि सिद्धयत् सकलज्ञानादिगुणप्रकर्षपर्यन्तगमनेष्व
साधयेत्, तस्य तेन व्याप्तादिति नानुमानं सर्वज्ञस्य बाधकं बुद्धयामहे ।

[उपमानस्य सर्वज्ञाबाधकत्वकथनम्]

§ २७७. नाप्युपमानम्, तस्योपमानोपमेयग्रहणपूर्वकत्वात् । प्रसिद्धे हि गोगवधोरुप-
मानोपमेयभूतयोः सादृश्ये दृश्यमानाद्गोगवधे विज्ञानमुपमानम्, 'सादृश्योपाध्नुपमेयविषयत्वात् ।
तथा चोक्तम्—

“दृश्यमानाद्यदन्यत्र विज्ञानमुपजायते ।

सादृश्योपाधितः कैश्चिदुपमानमिति स्मृतम् ॥” [मीमांसारखो० पा०]

§ २७८. न चोपमानभूतानामात्मदादीनामुपमेयभूतानां चासर्वज्ञत्वेन साध्यानां पुरुष-
विशेषाणां साक्षात्करणं सम्भवति । न च तेष्वसाक्षात्करणेषु^१ तत्सादृश्यं प्रसिद्धयति । न चाप्र-
सिद्धतासादृश्यः सर्वज्ञाभाववादी 'सर्वेऽप्यसर्वज्ञाः पुरुषाः कालान्तरदेशान्तरवर्तिनो यथाऽस्मदा-
दयः’ इत्युपमानं कर्तुं मुत्सहते जात्यन्व इव दुग्धस्य वकोपमानम् । तत्साक्षात्करणे वा स एव

विपरीत—सर्वज्ञताको सिद्ध करता है । स्पष्ट है कि समस्त अज्ञानादि दोषरहित
पुरुषपना परमात्मा (सर्वज्ञ) में सिद्ध होता हुआ समस्त ज्ञानादि गुणोंके परमप्रकर्षकी
प्राप्तिको सिद्ध करेगा, क्योंकि वह उसके साथ व्याप्त है । इस प्रकार उक्त अनुमान
सर्वज्ञका बाधक नहीं है ।

§ २७७. उपमान भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि उपमानप्रमाण उपमानभूत
और उपमेयभूत पदार्थोंके ग्रहणपूर्वक होता है । प्रकट है कि गाय और गवयका, जो
उपमान और उपमेयभूत हैं, सादृश्य प्रसिद्ध हो जानेपर देखी गायसे जो गवयमें
'गायके समान गवय है' इस प्रकारका ज्ञान होता है उसे उपमानप्रमाण कहा जाता है,
क्योंकि वह सदृशतारूप उपमेयको विषय करता है । अत एव कहा भी है :—

“देखे पदार्थसे जो दूसरे पदार्थमें सदृशतारूप उपाधिको लेकर ज्ञान उत्पन्न होता
है उसे विद्वानोंने उपमान कहा है ।” [मीमांसारलोक०]

२७८. पर उपमानभूत हमलोगोंका और असर्वज्ञरूपसे सिद्ध किये जानेवाले
उपमेयभूत पुरुषविशेषोंका प्रत्यक्षज्ञान होना सम्भव नहीं है और उनका प्रत्यक्षज्ञान न
होनेपर उनका सादृश्य प्रसिद्ध नहीं होता तथा जब सर्वज्ञाभाववादीके लिये उनका सा-
दृश्य प्रसिद्ध नहीं है तब वह 'अन्य काल और अन्य देशवर्ती सभी पुरुष असर्वज्ञ हैं,
जैसे हम लोग आदि' ऐसा उपमान करनेको उत्साहित नहीं हो सकता । जैसे जन्मसे
अन्धेको दूधका बगलेका उपमान । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार जन्मसे अन्धे पुरुषको यह
उपमानज्ञान नहीं हो सकता कि 'दूधके समान बगला है' क्योंकि उसने जन्मसे ही न
दूधको देखा और न बगलेको । उसी प्रकार सर्वज्ञाभाववादी न तो त्रिलोक और त्रिकाल-
वर्ती अशेष पुरुषविशेषोंको, जिन्हें असर्वज्ञ बतलाना है, प्रत्यक्ष जानता है और न त्रिलोक
तथा त्रिकालगत समस्त हम लोगों आदिको, जिनके उपमान (सादृश्य) से अशेष पुरुष
विशेषों (अर्हन्तों) को असर्वज्ञ सिद्ध करना है, प्रत्यक्ष जानता है । ऐसी हालतमें वह यह

सर्वज्ञ इति कथमुपमानं तदभावसाधनाभावात् ?

[अर्थापत्तेः सर्वज्ञासाधकत्वप्रतिपादनम्]

§ २०६. तथाऽर्थापत्तिरपि न सर्वज्ञरहितं जगत्सर्वदा साधयितुं शक्नोति, चीवात्वात्, तस्याः साध्याविनामावनिवृत्ताभावात् । 'सर्वज्ञेन रहितं जगत्' तत्कृतधर्माद्युपदेशासम्भवाच्चानुपपत्तेः । इत्यार्थापत्तिरपि न साधीयसी, सर्वज्ञकृतधर्माद्युपदेशासम्भवस्यार्थापत्त्युत्पापकत्वायं प्रत्यक्षाद्यन्यतमप्रमाणेन विज्ञातुमशक्तेः ।

§ २०७. जम्बूपौरुषेवाद्देवादेष धर्माद्युपदेशसिद्धेः, "धर्मे नोदनैव" प्रमाणम् [] इति वचनात्, न धर्मादिसाक्षात्कारी कश्चित्पुरुषः सम्भवति यतोऽसौ धर्माद्युपदेशकारी स्यात् । ततः सिद्ध एव सर्वज्ञकृतधर्माद्युपदेशासम्भव इति चेत्, न; वेदादपौरुषेवाद्धर्माद्युपदेशनिरवधारणत्वात् । स हि वेदः केनचिद्गुणव्याप्तो धर्मस्य प्रतिपादकः स्याद् व्याख्यातो वा ? प्रथमपक्षे तद्व्याख्याता

नहीं कह सकता कि 'अन्य काल और अन्य देशवर्ती सभी पुरुष असर्वज्ञ हैं, जैसे इस काल और इस देशवर्ती हम समस्त लोग ।' और यदि वह उन सबको प्रत्यक्ष जानता है तो वही सर्वज्ञ है और उस दशामें उपमानप्रमाण उसका अभाव सिद्ध करनेमें कैसे समर्थ है ? अर्थात् नहीं है ।

§ २०८. तथा अर्थापत्ति भी जगतको हमेशा सर्वज्ञरहित सिद्ध नहीं कर सकती, क्योंकि वह झीण है—अशक्त है और अशक्त इस लिये है कि उसकी साध्यके साथ अविनामावरूप व्याप्ति नहीं है । 'संसार सर्वज्ञसे रहित है, क्योंकि यदि सर्वज्ञ हो तो सर्वज्ञकृत धर्मादिके उपदेशका अभाव नहीं हो सकता' इस प्रकारकी अर्थापत्ति भी साधक नहीं है । कारण, सर्वज्ञकृत धर्मादिके उपदेशका अभाव, जो अर्थापत्तिका जनक (उत्थापक) है, प्रत्यक्षादिक प्रमाणोंमेंसे किसी एक भी प्रमाणसे जाना नहीं जा सकता । अर्थात् यह किसी भी प्रमाणसे प्रतीत नहीं है कि सर्वज्ञकृत अतीन्द्रिय धर्मादि पदार्थोंका उपदेश नहीं है ।

§ २०९. शंका—अपौरुषेय वेदसे ही धर्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंका उपदेश प्रसिद्ध है, क्योंकि "धर्मके विषयमें वेद ही प्रमाण है" [] ऐसा कहा गया है और इसलिये कोई पुरुष धर्मादिका प्रत्यक्षदृष्टा सम्भव नहीं है जिससे वह धर्मादिका उपदेश करनेवाला हो । अतः सर्वज्ञकृत धर्मादिके उपदेशका अभाव सिद्ध ही है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि अपौरुषेय वेदसे धर्मादिके उपदेशका निश्चय असम्भव है अर्थात् अपौरुषेय वेदसे धर्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंका उपदेश नहीं बन सकता । हम पूछते हैं कि वह अपौरुषेय वेद किसीके द्वारा व्याख्यात (व्याख्यान किया गया) होकर धर्मका प्रतिपादक है अथवा अव्याख्यात (व्याख्यान न किया गया) ? यदि पहला पक्ष लें तो यह बतायें कि उसका व्याख्याता रागादिदोषरहित है अथवा रागादिदोषसे

रागादिमात् बीतरागो^१ वा ? रागादिमात्वेद्, न तद्व्याख्यानाद्देवार्थनिरवचः, तदसत्यत्वस्य सम्भ-
वात् । व्याख्याता हि रागात् द्वेषादज्ञानाद्वा वितर्क्यमपि व्याचक्षाको दृष्ट इति वेदार्थ वितर्क्यमपि
व्याचक्षीत, अविषयमपि^२ व्याचक्षीत, नियामकाभावात् । गुरुपर्वकमावातवेदार्थवेदी महाजनो
नियामक इति चेद्, न, सस्यापि रागादिमात्वे व्याचक्षेदित्वनिर्वाणानुपपत्तेः, गुरुपर्वकमावातस्य
वितर्क्यमपि वेदे सम्भाव्यमानत्वात्पुनरिषद्वाक्यार्थवेदीभूराज्यत्वाद्^३ बद्धा । न हि स गुरुपर्वकमा-
वातो न भवति वेदार्थो वा । न चावितर्क्यः प्रसिपद्यते मीमांसकैस्तद्द् “अग्निहोत्रेण चलेत् स्व-
गंकामः” [] इत्यादिवेदवाक्यस्याप्यर्थः कथं वितर्क्यः पुरुषव्याख्यानाच्च
शक्येत वक्तुम् ?

§ २८१. यदि पुनर्बीतरागद्वेषमोहो वेदस्य व्याख्याता प्रतिज्ञायते, तदा स एव पुनर्विषयः
सर्वज्ञः किमिति न ज्ञम्यते ? वेदार्थानुष्ठानपरायण एव बीतरागद्वेषः पुरुषोऽभ्युपगम्यते, वेदार्थव्या-

रहित ? यदि रागादिदोषयुक्त है तो उसके व्याख्यानसे वेदार्थका निरवच (निर्णय)
नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें असत्यपना सम्भव है । स्पष्ट है कि व्याख्याता रागसे,
द्वेषसे अथवा अज्ञानसे मिथ्या अर्थको भी व्याख्यान करते हुए देखे जाते हैं और इस
लिये वे वेदके अर्थको मिथ्या भी व्याख्यान कर सकते हैं और सम्यक् भी व्याख्यान कर
सकते हैं, क्योंकि कोई नियामक नहीं है अर्थात् ऐसा कोई विनिगमक नहीं है कि वे
रागादिमात् व्याख्याता वेदार्थका सम्यक् ही व्याख्यान करेंगे, मिथ्या नहीं ।

शंका—गुरु परम्पराके क्रमसे चले आये वेदके अर्थको जाननेवाला महाजन (विशिष्ट-
पुरुष) वेदार्थके व्याख्यानमें नियामक है और इसलिये वेदार्थव्याख्याता वेदार्थका सम्यक्
ही व्याख्यान करते हैं, मिथ्या नहीं ?

उत्तर—नहीं, क्योंकि वह महाजन भी यदि रागादिदोषयुक्त है तो वह वेदार्थ-
को याथार्थ्य जानने वाला है, यह निर्णय नहीं हो सकता । कारण, गुरुपरम्पराके क्रमसे
चला आया मिथ्या अर्थ भी वेदमें सम्भव है, जैसे उपनिषद्वाक्यका अर्थ (ब्रह्म) अथवा
ईश्वरादि अर्थवाद (ईश्वरस्तुति) । तात्पर्य यह कि वद्यपि उपनिषद्वाक्य वेदवाक्य ही
है पर ब्रह्मादौ तवादी उसका ब्रह्म अर्थ और नैयायिक-वैशेषिक ईश्वरादि अर्थस्तुति करते हैं ।
और यह नहीं कि वह गुरुपरम्पराके क्रमसे चला आया नहीं है, अथवा वेदार्थ नहीं
है । पर मीमांसक उसे सम्यक् नहीं बतलाते । उसी प्रकार “जिसे स्वर्गकी इच्छा है
वह ज्योतिष्टोम याग करे” [] इत्यादि वेदवाक्यका भी अर्थ पुरुषका
व्याख्यान होनेसे मिथ्या क्यों नहीं कहा जासकता ? अर्थात् वह भी मिथ्या कहा
जासकता है, क्योंकि उसका व्याख्याता रागादिदोषयुक्त पुरुष है ।

§ २८१. यदि वेदका व्याख्याता राग, द्वेष और मोह (अज्ञान) से रहित पुरुष
स्वीकार करें तो उस पुरुषविरोधको ही सर्वज्ञ क्यों नहीं मान लिया जाता ? अर्थात् उसे
ही सर्वज्ञ मान लेना चाहिए ।

शंका—वेदार्थके अनुष्ठानमें प्रवीण पुरुषको ही हम राग-द्वेषरहित मानते

1 सु स ‘विरागो’ । 2 अविषयमपि व्याचक्षीत् पाठो नास्ति । 3 सु स ‘श्वराचर्यवद्वा’ ।

कथानविषय एव रागद्वेषाभावाच्च पुनर्बीतसकलविषयरगद्वेषः कश्चित्, कस्यचित्कचित्द्विषये बीत-
रागद्वेषस्यापि विषयान्तरे रागद्वेषदर्शनात् । तथा वेदार्थविषय एव बीतमोहः^१ पुरुषस्तद्ब्याख्या-
ताऽभ्यनुज्ञायते न सकलविषये, कस्यचित्कचित्सातिशयज्ञानसम्भावेऽपि विषयान्तरेऽप्यज्ञानदर्शनात् ।
न च सकलविषयरगद्वेषप्रपञ्चो ज्ञानप्रकर्षो वा वेदार्थ^२व्याख्यात्यस्योपयोगी । न हि यद्ब्याख्याते
तस्य तद्विषयरगद्वेषाज्ञानाभावः प्रेक्षावन्निरन्विष्यते, रागादिमतो विप्रलम्भसम्भवात्, न पुनः
सर्वविषये, 'कस्यचित्कचित्श्चास्त्रान्तरे यथार्थव्याख्याननिर्णयविरोधात् । तथापि तदन्वेषणे'^४
च सर्वज्ञबीतराग एव सर्वस्य शास्त्रस्य व्याख्याताऽभ्युपगन्तव्य इत्यसर्वज्ञशास्त्रव्याख्यानप्यवहारो
निखिलजनप्रसिद्धोऽपि न भवेत् । न चैदं युगीनशास्त्रार्थ^५व्याख्याता कश्चित्पक्षीक्षारोषरागद्वेषः
सर्वज्ञः प्रतीयते, इति निवृत्तविषयशास्त्रार्थपरिज्ञानं तद्विषयरगद्वेषरहितत्वं च यथार्थव्याख्यान-
निवन्धनं तद्ब्याख्यातुरभ्युपगन्तव्यम् । तच्च वेदार्थव्याख्यायास्वस्यापि ब्रह्म-प्रजापति-मनु-जैमिन्यादे-
र्विद्यते एव, तस्य 'वेदार्थविषयाज्ञानरागद्वेषविकलत्वात् । अन्यथा तद्ब्याख्यानस्य शिष्टपरम्परया

हैं, क्योंकि वेदार्थके व्याख्यानविषयमें ही उसके राग और द्वेषका अभाव है न कि कोई सम्पूर्ण विषयमें रागद्वेषरहित है । कारण, कोई किसी विषयमें राग-द्वेषरहित होता हुआ भी दूसरे विषयमें रागी और द्वेषी देखा जाता है । इसी तरह वेदार्थव्याख्याता पुरुषको हम वेदार्थविषयमें ही मोह (अज्ञान) रहित स्वीकार करते हैं, सम्पूर्ण विषयमें नहीं, क्योंकि कोई किसी विषयमें विशिष्ट ज्ञानी होनेपर भी दूसरे विषयोंमें उसके अज्ञान देखा जाता है । दूसरी बात यह है कि वेदार्थका व्याख्यान करनेवालेके लिये समस्तविषयक राग-द्वेषका अभाव और ज्ञानका प्रकर्ष (समस्त पदार्थोंका ज्ञान) उपयोगी नहीं है । प्रकट है कि जो जिसका व्याख्याता है उसके उस विषयका राग-द्वेष और अज्ञानका अभाव प्रेक्षावान् स्वीकार करते हैं; क्योंकि वह उस विषयमें यदि रागादियुक्त होगा तो उसके विप्रलम्भ-अन्यथा कथन सम्भव है । प्रेक्षावान् उसे सब विषयमें रागादिरहित नहीं मानते हैं, क्योंकि किसी व्यक्तिके दूसरे शास्त्रमें यथार्थ व्याख्यान करनेका निश्चय नहीं बनता है । फिर भी उसके सब विषयमें रागादिका अभाव मानें तो सर्वज्ञबीतराग ही सब शास्त्रोंका व्याख्याता स्वीकार करना चाहिये और इस तरह असर्वज्ञकृत शास्त्रव्याख्यानका लोक-प्रसिद्ध व्यवहार भी नहीं होसकेगा । इसके अलावा, इस युगका कोई शास्त्रार्थव्याख्याता सर्वथा रागद्वेषरहित और सर्वज्ञ प्रतीत नहीं होता । अतः कुछ विषयोंका शास्त्रार्थ-ज्ञान और कुछ विषयोंके रागद्वेषरहितपनेको ही यथार्थ व्याख्यानका कारण उन विषयोंके व्याख्याताके मानना चाहिये और यथार्थ व्याख्यानकी कारणभूत ये दोनों बातें वेदार्थका व्याख्यान करनेवाले ब्रह्म, प्रजापति, मनु और जैमिनि आदिके भी मौजूद ही हैं, क्योंकि वे वेदार्थके विषयमें अज्ञान, राग और द्वेषरहित हैं । यदि ऐसा न हो तो उनका व्याख्यान शिष्टपरम्पराद्वारा ग्रहण नहीं हो सकता । इसलिये वेदका

१ मु स प 'बीतमोहपुरुष' । २ मु स प 'वेदार्थव्या' । ३ मु स प 'कस्यचित्श्चास्त्रा' ।

४ द 'तथापि तदन्वेषणे च' पाठस्थाने 'तथा च' । ५ मु स 'शास्त्रव्याख्या' । ६ द 'मनुप्रमुखस्य जैमिन्वा' । ७ द 'तदर्थ' ।

परिग्रहविरोधात् । ततो वेदस्य व्याख्याता तदर्थज्ञ एव न पुनः सर्वज्ञः, तद्विषयरागद्वेषरहित एव न पुनः सकलविषयरागद्वेषशून्यो यतः सर्वज्ञो वीतरागरश्च पुरुषविशेषः कस्यत इति केचित्; तेऽपि न भीमांसकाः; सकलसमयव्याख्यानस्य यथायतानुषङ्गात्^१ ।

§ २८२. स्यान्मतम्—समयान्तरायां व्याख्यानं न यथार्थम्, बाधकप्रमाणसङ्गात्, प्रसिद्ध-
मिथ्योपदेशव्याख्यानत्वात्, इति; तदपि न विचारकमतम्; वेद[ार्थ]व्याख्यानस्यापि बाधकसङ्गात् ।
यथैव हि सुगत-कपिलादिसमयान्तरायां परस्परविरुद्धार्थानि ध्यायित्वं बाधकं तथा भावना-नियोग-
विधिधात्वर्थोदिवेदवाक्यार्थव्याख्यानामपि तत्प्रसिद्धमेव । न चैतेषां मध्ये भावनामात्रस्य नियो-
गमात्रस्य विधिमात्रस्य^२ वा वेदवाक्यार्थस्यान्ययोगव्यवच्छेदेन निर्णयः कर्तुं शक्यते, सर्वथा-
विरोधाभावात् । तत्राक्षेपसमाधानानां समानत्वादिति देवागमालङ्कृतौ तत्त्वार्थालङ्कारे विद्या-
नन्दमहोदये च विस्तरतो निर्णीतं प्रतिपत्तव्यम् । ततो न केनचित्पुरुषेण व्याख्याताद्वेदाद्वर्माद्युपदेशः

व्याख्याता वेदार्थज्ञ ही है, सर्वज्ञ नहीं तथा वेदार्थविषयमें ही वह रागद्वेषरहित है, समस्त विषयमें रागद्वेषरहित नहीं है, जिससे सर्वज्ञ और वीतराग पुरुषविशेष स्वीकार किया जाय ?

समाधान—आप विचारक नहीं हैं, क्योंकि इस तरह समस्त मतोंका व्याख्यान यथार्थ हो जायगा । तात्पर्य यह कि जिस पद्धतिसे आप वेदार्थव्याख्यानमें अज्ञानादि-
दोषोंके अभावका समर्थन करते हैं उसी पद्धतिसे सभी मतानुयायिओंके शास्त्रार्थ-
व्याख्यान भी उक्तदोषोंसे रहित सिद्ध हो सकते हैं और उस हालतमें उन्हें अप्रमाण नहीं कहा जासकता ।

§ २८२. शंका—मतान्तरोंके व्याख्यान यथार्थ नहीं हैं, क्योंकि उनमें बाधक प्रमाण मौजूद हैं, जैसे प्रसिद्ध मिथ्या उपदेशोंके व्याख्यान ?

समाधान—यह शंका भी विचारसह नहीं है, क्योंकि वेदार्थव्याख्यानमें भी बाधक विद्यमान हैं । प्रकट है कि जिस प्रकार सुगत, कपिल आदिके मतोंके व्याख्यानोमें परस्परविरोधी अर्थका प्रतिपादनरूप बाधक मौजूद है उसी प्रकार भावना, नियोग और विधिरूप धात्वर्थ आदि वेदार्थव्याख्यानोमें भी वह (परस्परविरोधी अर्थका प्रतिपादनरूप बाधक) प्रसिद्ध है । और इन व्याख्यानोमें केवल भावना, केवल नियोग अथवा केवल विधि ही वेदवाक्यका अर्थ है, अन्य नहीं, ऐसा दूसरेका निरा-
करणपूर्वक निर्णय करना शक्य नहीं है, क्योंकि उनमें एक-दूसरेसे कुछ भी विशेषता नहीं है—एक अर्थसे भिन्न दूसरे अर्थोंमें आक्षेप और समाधान दोनों समान हैं अर्थात् उन अर्थोंमें जो आपत्तियाँ प्रस्तुत की जा सकती हैं उनके परिहार भी उपस्थित किये जासकते हैं और इसलिये आक्षेप तथा समाधान दोनों बराबर हैं । इस बातका देवागमालङ्कृति (अष्टसहस्री), तत्त्वार्थालङ्कार (तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक) और विद्यानन्दमहोदयमें विस्तार-
से निर्णय किया गया है, अत एव वहाँसे जानना चाहिये । अतः किसी पुरुषद्वारा व्याख्यात वेदसे धर्मादिकका उपदेश व्यवस्थित नहीं होता । अव्याख्यात वेदसे भी

समवतिष्ठते । आप्याभ्याक्रमात्तात्, तस्य स्वयं स्वार्थप्रतिपादकत्वेन तदर्थविप्रतिपत्त्यभावप्रस-
ङ्गात् । इरवते च तदर्थविप्रतिपत्तिर्वेदवादिनामिति न वेदादभीष्टुपदेशस्य सम्भवः, पुरुषविशेष-
वादेन सर्वज्ञबीतरागात्तस्य सम्भवात् । ततो न धर्माद्युपदेशासम्भवः, पुरुषविशेषस्य सिद्धेः, यः
सर्वज्ञरहितं जगत् साववेदिति कुतोऽर्थापत्तिः सर्वज्ञस्य बाधिका ?

[आगमस्य सर्वज्ञाबाधकत्ववर्णनम्]

१ २८३. यदि पुनरागमः सर्वज्ञस्य बाधकः, ^१तदाऽप्यभावपौरुषेयः पौरुषेयो वा ?
न तावदपौरुषेयः, तस्य कार्यादर्थादन्वयं परैः प्रामाण्यानिष्ठैरेवमाऽनिष्टसिद्धिप्रसङ्गात् । नापि
पौरुषेयः, तस्यासर्वज्ञप्रतीतत्वं^२ प्रामाण्यानुपपत्तेः । सर्वज्ञप्रतीतस्य तु परैरामसिद्धैरेवमा सर्व-
ज्ञसिद्धेस्तद्भावाद्योतादिति न प्रभाकरमतानुसारिणां प्रत्यक्षादिप्रामाण्यानामन्यतममपि प्रमाणं सर्व-
ज्ञाभावसाधनावच्छिन्नं, यतः सर्वज्ञस्य बाधकमभिधीयते ।

[अभावप्रमाणस्यानुपपत्त्यैव सर्वज्ञाबाधकत्वमिति प्रतिपादयति]

१ २८४. भट्टमतानुसारिणामपि सर्वज्ञस्या^३भावसाधनमभावप्रमाणं नोपपद्यत एव । तद्धि
सदुपलम्भक^४प्रमाणापन्नकविदुस्तिरुपपद्य, सा च सर्वज्ञविषयसदुपलम्भकप्रमाणापन्नकविदुस्तिरा-

वह नहीं बनता है, क्योंकि वह स्वयं अपने अर्थका प्रतिपादक होनेसे उसके अर्थमें
विप्रतिपत्ति (विवाद) के अभावका प्रसंग आता है । तात्पर्य यह कि अव्याख्यात वेद
जब स्वयं अपने अर्थका प्रतिपादक है तो उसके अर्थमें विवाद नहीं होना चाहिये और
उससे एक ही अर्थ प्राप्तपादित होना चाहिये । पर वेदवादियोंके उसके अर्थमें विवाद
देखा जाता है—एक ही वेदवाक्यका भाट्ट भावना, ब्रह्माद्वैतवादी विधि और प्रामाकर
नियोग अर्थ बतलाते हैं और ये तीनों परस्परविरुद्ध हैं । अतः वेदसे धर्मादिका उपदेश
सम्भव नहीं है, किन्तु सर्वज्ञ और बीतराग पुरुषविशेषसे ही वह सम्भव है । अतएव
धर्मादिका उपदेश असम्भव नहीं है, क्योंकि पुरुषविशेष सिद्ध है जिससे वह (धर्मादिके
उपदेशका अभाव) जगतको सर्वज्ञरहित सिद्ध करता । ऐसी हालतमें अर्थापत्ति सर्वज्ञकी
बाधक कैसे हो सकती है ? अर्थात् नहीं हो सकती है ।

१ २८३. यदि कहा जाय कि आगम सर्वज्ञका बाधक है तो बतलाइये, वह आगम
अपौरुषेय है या पौरुषेय ? अपौरुषेय आगम तो सर्वज्ञका बाधक हो नहीं सकता, क्योंकि
आप भीमांसकोंने उसे यज्ञादिकावैरूप अर्थके अतिरिक्त दूसरे विषयमें प्रमाण नहीं माना
है । अन्यथा अनिष्टसिद्धिका प्रसंग आवेगा । पौरुषेय आगम भी सर्वज्ञका बाधक नहीं
है, क्योंकि असर्वज्ञपुरुषरचित आगम तो प्रमाण नहीं है—अप्रमाण है । और सर्वज्ञ-
पुरुषरचित आगम भीमांसकोंके असिद्ध है । अन्यथा सर्वज्ञपुरुषकी सिद्धि हो जानेसे
उसका अभाव नहीं किया जा सकता है । इस प्रकार प्रामाकरोंके प्रत्यक्षादि पाँच प्रमा-
णोंमेंसे एक भी प्रमाण सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है ।

भाट्टोंका भी सर्वज्ञके अभावका साधक अभावप्रमाण नहीं बनता है । प्रकट है
कि वह अस्तित्वके साधक पाँच प्रमाणाँकी निवृत्तिरूप है । सो वह सर्वज्ञको विषय

१ इ 'तदाति ४' । २ मु स 'स्यासर्वज्ञपुरुषप्रतीतस्य' । ३ मु स प 'तद्वत्तद्भावा' ।

४ मु स 'सर्वज्ञाभाव' । ५ मु 'सदुपलम्भप्रमाण'

त्मनोऽपरिणामो वा, विज्ञानं वाऽन्यवस्तुनि स्यात् । गत्वन्तर्ह्यभावात् । न तावत्सर्वज्ञविषयप्रत्य-
क्षादिप्रमाणरूपेणात्मनो^१ अपरिणामः सर्वज्ञस्याभावासाधकः, सत्यपि सर्वज्ञे तत्सम्भवात्, तद्विष-
यस्य ज्ञानत्वासम्भवात्तत्वादीन्द्रियत्वात्परचेतोद्भूतिविशेषवत् । नापि^२ निषेध्यात्सर्वज्ञादन्यवस्तुनि
विज्ञानम्, तदेकज्ञानसंसर्गिणः कस्यापिद्वस्तुनोऽभावात्, घटेकज्ञानसंसर्गिभूतत्ववत् । न हि
यथा घटभूतत्वबोद्धव्यैकज्ञानसंसर्गात्केवलमूलले प्रतिषेध्यात् घटदन्वयं वस्तुनि विज्ञानं घटा-
भावव्यवहारं साधयति तथा^३ प्रतिषेध्यात्सर्वज्ञादन्यत्र वस्तुनि विज्ञानं न तदभावसाधकसमर्थं
सम्भवति । सर्वज्ञत्वादीन्द्रियत्वात्तद्विषयज्ञानत्वासम्भवात्तदेकज्ञानसंसर्गिणोऽस्मदादिप्रत्यक्षस्य क-
स्यापिद्वस्तुनोऽनभ्युपगमात् । अनुमानाद्येकज्ञानेन सर्वज्ञतदन्यवस्तुनोः संसर्गात्सर्वज्ञैकज्ञानसंस-

करनेवाले अस्तित्वसाधक पाँच प्रमाणोंकी निवृत्ति आत्माका अपरिणाम है अथवा
अन्य वस्तुमें ज्ञान ? अन्य विकल्पका अभाव है । सर्वज्ञविषयक प्रत्यक्षादि प्रमाण
रूपसे आत्माका अपरिणाम तो सर्वज्ञका अभावसाधक नहीं है, क्योंकि वह सर्वज्ञके
सद्भावमें भी रह सकता है । कारण, कोई वह नहीं जान सकता कि 'यह पुरुष सर्वज्ञ
है' क्योंकि वह अतीन्द्रिय है—इन्द्रियगोचर नहीं है, जैसे दूसरेके मनकी विशेष बात ।
तात्पर्य यह कि जिस प्रकार दूसरेके मनकी विशेष बात जाननेमें नहीं आती फिर भी उसका
सद्भाव है और इसलिये उसका अभाव नहीं किया जा सकता है उसी प्रकार किसीको
सर्वज्ञका प्रत्यक्षादिप्रमाणोंसे ज्ञान न हो—अज्ञान हो तो उससे सर्वज्ञका अभाव नहीं
हो सकता है, क्योंकि आत्मामें सर्वज्ञविषयक अज्ञान रहनेपर भी उसका सद्भाव बना
रह सकता है । कारण, वह अतीन्द्रिय है । फलितार्थ यह हुआ कि अदृश्यानुपलब्धि
अभावकी व्यभिचारिणी है और इस लिये वह अभावकी साधक नहीं है । किन्तु
दृश्यानुपलब्धि अभावकी साधक है—जो उपलब्धियोग्य होनेपर भी उपलब्ध न हो
उसका अभाव किया जाता है । जो उपलब्धियोग्य नहीं है उसका अभाव नहीं किया
जा सकता । अतएव सर्वज्ञ उपलब्धि-अयोग्य होनेसे उसका अभावप्रमाणसे अभाव
नहीं किया जा सकता है । अतः अदृश्यानुपलब्धिरूप सर्वज्ञविषयक प्रत्यक्षादिप्रमाण-
रूपसे आत्माका अपरिणाम सर्वज्ञके अभावका साधक नहीं है । और न निषेध—सर्वज्ञसे
अन्य वस्तुमें होनेवाला ज्ञान भी सर्वज्ञके अभावका साधक है, क्योंकि सर्वज्ञके एक
ज्ञानसे संसर्गी कोई वस्तु नहीं है, जैसे घटके एकज्ञानसे संसर्गी भूतल । प्रकट है कि
जिस प्रकार घट और भूतलके एक बाहुयज्ञानसंसर्गसे घटशून्य भूतलमें प्रतिषेध्य घटसे
अन्य वस्तुमें होनेवाला 'इस भूतलमें घटा नहीं है' इस प्रकारका ज्ञान घटाभावके
व्यवहारको कराता है उस प्रकार प्रतिषेध्य सर्वज्ञसे अन्य वस्तुमें होनेवाला ज्ञान सर्व-
ज्ञाभावको सिद्ध करनेमें समर्थ सम्भव नहीं है । कारण, सर्वज्ञ अतीन्द्रिय है और इस
लिये सर्वज्ञविषयक ज्ञान असम्भव है । अतएव सर्वज्ञके एकज्ञानसे संसर्गी हम लोगों
आदिकी प्रत्यक्षभूत कोई वस्तु स्वीकार नहीं की गई है । यदि कहा जाय कि अनुमानादि
किसी एकज्ञानसे सर्वज्ञ और उससे अन्य वस्तुका संसर्ग बन सकता है और इसलिये

१ व 'प्रत्यक्षादिप्रमाणनिवृत्तिरूपेणात्मनः परिणामः' । २ व 'नापि अन्यवस्तुन्यन्यवस्तु
विज्ञानं' । ३ व 'न हि तथा' ।

गिंशि कश्चिदनुमेवेऽर्थेऽनुमानज्ञानं सम्भवत्येवेति चेत्, न, तथा ^१कश्चित्कदाचित्कस्यचित्सर्वज्ञ-
स्य सिद्धिप्रसङ्गात्, सर्वत्र सर्वदा सर्वस्य सर्वज्ञस्याभावे कस्यचिद्वस्तुनस्तेनैकज्ञानसंसर्गायोगा-
त्तदन्यवस्तुविज्ञानलक्षणादभावप्रमाणात्सर्वज्ञाभावसाधनविरोधात् ।

§ २८५. किञ्च, गृहीत्वा निषेध्याधारवस्तुसङ्गात् स्मृत्वा च तत्प्रतियोगिभं निषेध्यमर्थं
नास्तीति ज्ञानं मानसमज्ञानपेक्षं जायत इति येषां दर्शनं तेषां निषेध्यसर्वज्ञाधारभूतं त्रिकालं
मुषनत्रयं च कुतरिषत्प्रमाणाद् प्राप्यम्, तत्प्रतियोगी च प्रतिषेध्यः सर्वज्ञः स्मरत्तस्य एव,
अन्यथा तत्र नास्तिताज्ञानस्य मानसस्याज्ञानपेक्षस्यानुपपत्तेः । न च निषेध्याधारत्रिकालज्ञान-
त्रयसङ्गावग्रहणं कुतरिषत्प्रमाणागम्यमीमांसकस्यास्ति । नापि प्रतिषेध्यसर्वज्ञस्य स्मरणम्^२, तस्य

सर्वज्ञके एकज्ञानसे संसर्गी किसी अनुमेय पदार्थमें अनुमानज्ञान सम्भव है, तो यह
कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस तरह कहीं कभी किसीके सर्वज्ञकी सिद्धि हो जायगी ।
अत एव सब जगह, सब कालमें और सबके सर्वज्ञका अभाव माननेपर किसी वस्तुका
उसके साथ एकज्ञानसंसर्ग नहीं बन सकता है । ऐसी हालतमें सबज्ञसे अन्य वस्तु-
में होनेवाले ज्ञानरूप अभावप्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता । तात्पर्य
यह कि जिस प्रकार घट और भूतल एक ही चाक्षुषज्ञानद्वारा ग्रहण होते हैं और
जब घटरहित केवल भूतलका ही ग्रहण होता है तो वहाँ 'यहाँ भूतलमें घड़ा नहीं
है, क्योंकि उपलब्धियोंग्रहणेन भी उपलब्ध नहीं होता' इस प्रकारसे घटका
अभाव सिद्ध होता है उस प्रकार निषेध किया जानेवाला सर्वज्ञ और निषेधस्थान
तीनों लोक और तीनों कालरूप वस्तु एक ही चाक्षुषादिज्ञानसे ग्रहण नहीं होते,
क्योंकि सर्वज्ञ इन्द्रिय है और समस्त निषेधस्थान त्रिलोक तथा त्रिकालरूप वस्तु
इन्द्रियद्वारा ग्रहण नहीं होती और इसलिये अन्य वस्तुमें ज्ञानरूप अभावप्रमाण बनता
ही नहीं । अनुमानादिज्ञानसे सर्वज्ञ और तदन्य वस्तुका ग्रहण यदि माना जाय
तो वह भी मीमांसकोंके यहाँ सम्भव नहीं है, क्योंकि सब जगह और सब कालोंमें
तथा सबके सर्वज्ञका अभाव माननेवालोंके यहाँ सर्वज्ञविषयक अनुमान ज्ञान
सम्भव नहीं है । अतः अन्य वस्तुमें ज्ञानरूप दूसरे विकल्पसे भी सर्वज्ञका अभाव
सिद्ध नहीं होता ।

§ २८५. अपिच, जहाँ निषेध किया जाता है उसके सङ्गावको ग्रहण करके और
उसके प्रतियोगीका स्मरण करके 'नहीं है' इसप्रकारका इन्द्रियनिरपेक्ष मानसिक नास्ति-
ताज्ञान (अभावप्रमाणज्ञान) होता है, यह जिनका सिद्धान्त है उन्हें निषेध्य—सर्वज्ञके
आधारभूत तीनों काल और तीनों जगत्का किसी प्रमाणसे ग्रहण करना चाहिये और
उसके प्रतियोगी प्रतिषेध्य सर्वज्ञका स्मरण होना चाहिए । अन्यथा इन्द्रियनिरपेक्ष
मानसिक अभावज्ञान नहीं होसकता है । पर निषेध्यके आधारभूत त्रिकाल और तीनों
जगत्के सङ्गावका ग्रहण किसी प्रमाणसे मीमांसकके नहीं है । और न ही प्रतिषेध्य-

१ मु स 'कश्चित्सर्वज्ञस्य' । २ मु स 'अज्ञानपेक्षस्य' पाठो नास्ति । तत्र स वृद्धितः प्रतीयते
—सम्पा० । ३ द 'सर्वज्ञस्मरणं' ।

प्रागननुभूतत्वात् । पूर्वं तदनुभवे वा कश्चिद् सर्वत्र सर्वदा^१ सर्वज्ञाभावसाधनविरोधात् ।

§ २८६. ननु च पराम्युपगमात्सर्वज्ञः सिद्धः, तदाधारभूतं च त्रिकालं भुवनत्रयं सिद्धम्, तत्र भूतसर्वज्ञस्मरणनिमित्तं तदाधारवस्तुग्रहणनिमित्तं च सर्वज्ञे नास्तितत्ताज्ञानं मानसमहानपेक्षं युक्तमेवेति चेत्; न; स्वेष्टबाधनप्रसङ्गात् । पराम्युपगतस्य हि प्रमाणात्वे^२ तेन सिद्धं सर्वज्ञं प्रति-
षेधतोऽभावप्रमाणात् तद्बाधनप्रसङ्गात् । तस्याप्रमाणात्वे न ततो निषेध्याधारवस्तुग्रहणं निषेध-
सर्वज्ञस्मरणं^३ वा तत्प्यं^४ स्यात् । तदभावे तत्र सर्वज्ञेऽभावप्रमाणं न प्राप्नुम्येदिति तदेव
स्वेष्टबाधनं दुर्बाराभावात् ।

§ २८७. नन्वेवं मिथ्यैकान्तस्य प्रतिषेधः स्याद्वादिभिः कथं विधीयते^५ ? तस्य कश्चि-
त्कथञ्चित्कदाचिदनुभवामावे स्मरणासम्भवात्, तस्याननुस्मर्बभावात् प्रतिषेधायोगात् । कश्चित्क-

सर्वज्ञका उसके स्मरण है, क्योंकि उसने उसका पहले कभी अनुभव ही नहीं किया है ।
यदि पहले उसका कहीं अनुभव हो तो सब जगह और सब कालमें सर्वज्ञका अभाव
सिद्ध नहीं किया जासकता है ।

§ २८६. शंका—सर्वज्ञवादियोंके स्वीकारसे सर्वज्ञ सिद्ध है और उसके आधार-
भूत तीनों काल और तीनों जगत् भी सिद्ध हैं । और इसलिये सुने सर्वज्ञके स्मरण
और सर्वज्ञके आधारभूत तीनों कालों तथा तीनों लोकोंके ग्रहणपूर्वक सर्वज्ञमें इन्द्रिय-
निरपेक्ष मानसिक 'सब जगह और सब कालमें सर्वज्ञ नहीं है' इस प्रकारका अभा-
वज्ञान युक्त है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि इस तरह आपके इष्ट मतमें बाधा आती है । प्रकट
है कि सर्वज्ञवादियोंका स्वीकार यदि प्रमाण है तो उससे सिद्ध सर्वज्ञका निषेध करने-
वाले अभावप्रमाणकी उससे बाधा प्रसक्त होती है । और यदि वह अप्रमाण है तो
उससे न निषेध्य (सर्वज्ञ) की आधारभूत वस्तुका ग्रहण यथार्थ (प्रमाण) हो सकता है
और न निषेध्य सर्वज्ञका स्मरण यथार्थ (सत्य) हो सकता है । तात्पर्य यह कि जब
सर्वज्ञवादियोंका सर्वज्ञाभ्युपगम मीमांसकोंके लिये प्रमाण नहीं है तो उससे उन्हें
निषेध किये जानेवाले सर्वज्ञके आधारभूत त्रिलोक और त्रिकालका ज्ञान और निषेध्य
सर्वज्ञरूप प्रतियोगीका स्मरण दोनों ही प्रमाण नहीं होसकते हैं । और जब वे दोनों
प्रमाण नहीं होसकते हैं तो सर्वज्ञके विषयमें अभावप्रमाण उद्भूत नहीं होसकता है
अर्थात् सर्वज्ञनिषेधक अभावप्रमाण नहीं बनता है और इस तरह आपके इष्ट मतमें
वही अपरिहार्य बाधा आती है ।

§ २८७. शंका—यदि आप (स्याद्वादी) हमारे सर्वज्ञके निषेध करनेमें उक्त बाधा-
दोष देते हैं तो आप मिथ्या एकान्तका निषेध कैसे करते हैं ? क्योंकि उसका आपको
कहीं किसी तरह कभी अनुभव न होनेसे स्मरण नहीं बन सकता है और बिना स्मरण

१ द 'सर्वदा सर्वत्र' । २ मु स 'प्रमाणप्रसिद्धत्वे' । ३ द 'सर्वज्ञभवनं' । ४ द 'तथा' ।
५ द 'कथमभिधीयते' ।

वाचितद्वनुभवे वा सर्वथा उत्पत्तिवैधित्योपात् । पराम्युपगमात्प्रसिद्धस्य मिथ्यैकान्तस्य स्मर्य-
माद्यस्य प्रतिषेधेऽपि स पराम्युपगमः प्रमाद्यमप्रमाद्यं वा ? यदि प्रमाद्यम्, तदा तेनेव^१ मिथ्यै-
कान्तस्याभावासाधनाय प्रवर्त्तमानं प्रमाद्यं वाच्यते, इति स्याद्वादिनामपि स्वेष्टवाचनम् । यदि
पुनरप्रमाद्यं पराम्युपगमः, तदाऽपि ततः सिद्धस्य मिथ्यैकान्तस्य स्मर्यमाद्यस्य नास्तीति ज्ञानं
प्रकाशमानं मिथ्यैव स्यादिति तदेव स्वेष्टवाचनं परेषामिवेति न मन्तव्यम्, स्याद्वादिनामने-
कान्तसिद्धेरिव मिथ्यैकान्तमिषेधनस्य व्यवस्थानात् । प्रमाद्यतः प्रसिद्धे हि 'बहिरन्तर्वस्तुज-
नेकान्तात्मनि तन्माध्यारोप्यमाद्यस्य मिथ्यैकान्तस्य दर्शनमोहोदयाकुलितचेतसां बुद्धौ विपरीता-
मिनिवेशस्य प्रतिभासमानस्य प्रतिषेधः क्रियते, प्रतिषेधव्यवहारो वा प्रवर्त्तते, ^२विप्रतिपक्षप्र-

क्रिये उसका प्रतिषेध हो नहीं सकता । यदि कहीं, कभी उसका अनुभव स्वीकार करें
तो सर्वथा उसका प्रतिषेध नहीं होसकता है । यदि कहें कि एकान्तवादी मिथ्या एकान्त-
को स्वीकार करते हैं और इसलिये उनके स्वीकारसे प्रसिद्ध एवं स्मरण किये गये मिथ्या
एकान्तका प्रतिषेध किया जाता है तो बतलाइये वह एकान्तवादियोंका स्वीकार प्रमाण
है अथवा अप्रमाण ? यदि प्रमाण है तो उससे ही मिथ्या एकान्तका अभाव सिद्ध
करनेके लिये प्रवृत्त हुआ प्रमाण बाधित होजाता है और इस तरह स्याद्वादियोंके भी अपने
इष्टकी बाधाका दोष आता है । यदि आप यह कहें कि एकान्तवादियोंका स्वीकार
अप्रमाण है तो उस हालतमें भी उससे सिद्ध एवं स्मरण किये गये मिथ्या एकान्तका
'नहीं है' इसप्रकारका उत्पन्न हुआ ज्ञान मिथ्या ही होगा और इसतरह वही अपने इष्टकी
बाधाका दोष हमारी तरह आपके भी है ?

उभाधान—आपकी यह मान्यता ठीक नहीं है, इस स्याद्वादी अनेकान्तकी सिद्धसे
ही मिथ्या एकान्तके प्रतिषेधकी व्यवस्था करते हैं । निरवयव ही बाह्य और अन्तरङ्ग
वस्तु प्रमाणसे अनेकान्तात्मक प्रसिद्ध है उसमें अध्यारोपित मिथ्या एकान्तका, जो
दर्शनमोहके उदयसे आकुलित (बलरूप परिणामको प्राप्त) चित्तवालोंकी बुद्धिमें
कदाग्रहसे प्रतिभासमान होता है, निषेध करते हैं अथवा प्रतिषेधका व्यवहार प्रवर्तित
होता है, क्योंकि गौरसमझको समझानेके लिये सम्यक् नशका प्रयोग किया जाता है—
सर्वथा एकान्तका प्रतिषेध करके कश्चित् एकान्तका प्रदर्शन किया जाता है । तात्पर्य
यह कि समस्त पदार्थ स्वभावतः अनेकान्तमय हैं । जो लोग मिथ्यात्वजन्य हठाग्रहसे
उनमें एकान्तका आरोप करते हैं उन्हें समझाया जाता है कि वस्तु अनेकधर्मात्मक
है—जो अपने स्वरूपादि चतुष्टयसे सत् रूप है वही पररूपादिचतुष्टयसे असत् रूप है,
जो द्रव्यकी अपेक्षासे नित्य है वही पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य है । इसी तरह
वह एक-अनेक आदिरूप भी है, इसप्रकार वस्तु अनेकान्तरूप है—उसे एकान्त-
रूप—केवल सत् ही, केवल नित्य ही, केवल अनित्य ही, केवल एक ही, केवल
अनेक ही आदिरूप न मानो, इस तरह प्रमाणतः सिद्ध अनेकान्तात्मक वस्तुमें
मिथ्या अज्ञानसे अध्यारोपित एकान्तोंका निषेध किया जाता है और इसलिये
मिथ्या एकान्तका निषेध करनेमें हमारे लिये कोई बाधादिदोष नहीं आता ।

त्वावनाय सन्नयोपन्यासात् । न चैवमसर्वज्ञतास्तिद्वारेण सर्वज्ञप्रतिषेधो युज्यते^१, तस्याः कुत-
श्चित्प्रमाणादसम्भवस्य समर्थनात् ।

§ २८८. तदेवमभावप्रमाणात्वापि सर्वज्ञबाधकस्य सवुपलम्भकप्रमाणापन्नकवदसम्भवात् ।
देशान्तरकाळान्तरपुरुषान्तरापेक्षयाऽपि तदबाधकशङ्कानिवारकायास्तिद्वयः सुनिर्णीतासम्भवदबाधकप्र-
माणाः सर्वज्ञः स्वसुखादिवत्, सर्वत्र वस्तुसिद्धौ सुनिर्णीतासम्भवदबाधकप्रमाणात्त्वमन्तरेयाऽऽद्या-
सनिबन्धनस्य कस्त्वपिदमाणात् । स च विरक्तत्वात् ज्ञाताऽर्हन्नेव^२ परस्येश्वरादेर्विरक्तत्व-

शंका—इस प्रकार असर्वज्ञ जगतकी सिद्धि होनेसे ही सर्वज्ञका प्रतिषेध किया
जासकता है ? तात्पर्य यह कि हम भीमांसक भी यह कह सकते हैं कि प्रमाणसे
असर्वज्ञ (सर्वज्ञरहित) जगत् सिद्ध है और सर्वज्ञवादियोंद्वारा कल्पना किये गये सर्वज्ञका
हम उसमें निषेध करते हैं । अतएव हमारे यहाँ भी सर्वज्ञका निषेध करनेमें एक दोष
नहीं है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि असर्वज्ञ जगतकी सिद्धि किसी प्रमाणसे समर्थित नहीं
होती है । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणसे वस्तुमें अनेकान्त सिद्ध है
उस प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणसे जगत् असर्वज्ञ सिद्ध नहीं है, इस बातको हम पहले
कह आये हैं । अतः आपके यहाँ सर्वज्ञका निषेध नहीं बन सकता और इस लिये
उपर्युक्त बाधादि दोष तदवस्थ हैं ।

§ २८८. इस प्रकार सत्ताके साधक पाँच प्रमाणोंकी तरह अभावप्रमाण भी
सर्वज्ञका बाधक असम्भव है अर्थात् उससे भी सर्वज्ञका निषेध नहीं किया जासकता
है । और इस तरह भाट्टोंके भी प्रत्यक्षादि जहाँ प्रमाण सर्वज्ञके बाधक सिद्ध नहीं होते
हैं । दूसरे देश, दूसरे काल और दूसरे पुरुषकी अपेक्षासे भी अभावप्रमाण सर्वज्ञका
बाधक नहीं हो सकता है, क्योंकि उस हालतमें किसी देश, किसी काल और किसी पुरु-
षकी अपेक्षासे सर्वज्ञका अभ्युपगम अवश्यम्भावि है । तात्पर्य यह कि देशविरोधादिकी
अपेक्षा अभावप्रमाणको सर्वज्ञका बाधक कहा जाय तो दूसरे देशादिविरोधमें उसका
अस्तित्व स्वीकार करना अनिवार्य होगा और इस तरह सर्वत्र सर्वदा और सब पुरुषोंमें
सर्वज्ञका अभाव नहीं बनता । दूसरी बात यह है कि अमुक देशमें, अमुक कालमें और
अमुक पुरुष सर्वज्ञ नहीं है यह तो हम भी स्वीकार करते हैं—इस भरतक्षेत्रमें, पंचम
कालमें, कोई पुरुष सर्वज्ञ नहीं है, यह आज भी हम मानते हैं । अतः सार्वत्रिक और
सार्वकालिक सर्वज्ञका अभाव नहीं हो सकता है । और इस लिये देशविरोधादिकी अपेक्षासे
उठनेवाली सर्वज्ञाभावकी शंकाको अवकाश ही नहीं है । अत एव बाधकप्रमाणोंका
अभाव अच्छी तरह निरिचय होनेसे सर्वज्ञ सिद्ध होता है, जैसे अपना मुख बगैरह । सब
जगह वस्तुसिद्धिमें सुनिर्णीत बाधकाभावको छोड़कर अन्य कोई वस्तुस्थितिका प्रसा-
धक नहीं है—संवादजनक नहीं है । और वह सर्वज्ञ अर्हन्त ही सुज्ञात होता है—सुनि-

ज्ञानमिराकरवादेवावसीयते । स एव कर्मभूततां भेत्ता निरसीयते, अन्यथा तस्य विश्व-
तत्त्वज्ञानमुपपत्तेः ।

[अर्हतः कर्मभूतमेतत्त्वसाधनम्]

§ २८६. स्यादाकृतम्—कर्मणां कार्यकारणसन्तानेन प्रवर्तमानाभिमनादित्वात्, विनाश-
हेतोर्भावात्कथं कर्मभूततां भेत्ता विश्वतत्त्वज्ञोऽपि करिचद्व्यवस्थाप्यते ? इति; तद्व्यवस्था-
विपक्षप्रकर्षपर्यन्तगमनात्कर्मणां सन्तानरूपतयाऽनादित्वेऽपि प्रकथप्रसिद्धेः । न ह्यनादिसन्ततिरपि
शीतस्पर्शः कश्चिद्विषयस्योप्यस्पर्शस्य प्रकर्षपर्यन्तगमनाद्विभूतं प्रकथमुपपन्नोपपन्नः । नापि
कार्यकारणरूपतया बीजाङ्कुरसन्तानो वाऽनादिरपि प्रतिपक्षभूतद्विनाशविद्वग्बोभो निर्दग्धाङ्कु-
रो वा न प्रतीयत इति वक्तुं शक्यम्, यतः कर्मभूततां सन्तानोऽनादिरपि कश्चित्प्रतिपक्ष-
सात्मीभावात्^१ प्रतीयते । ततो यथा शीतस्योप्यस्पर्शप्रकर्षविशेषेण करिचज्ञेता तथा कर्मभू-
ततां तद्विपक्षप्रकर्षविशेषेण भेत्ता भगवान् विश्वतत्त्वज्ञ इति सुनिश्चितं नश्येतः ।

र्णीत होता है, क्योंकि अन्य ईश्वरादिकके सर्वज्ञताका निराकरण है । तथा अर्हन्त ही
कर्मपर्वतोंका भेदक निश्चित होता है, अन्यथा वह सर्वज्ञ नहीं बन सकता है ।

§ २८६. शंका— चूँकि कर्म कार्य-कारणप्रवाहसे प्रवर्तमान हैं, इस लिये वे
अनादि हैं । अतः उनका विनाशक कारण न होनेसे कर्म-पर्वतोंका कोई सर्वज्ञ भी भेदक
कैसे व्यवस्थापित किया जा सकता है । अर्थात् कोई सर्वज्ञ हो भी पर वह कर्म-पर्वतोंका
नाशक नहीं हो सकता है ?

समाधान—यह शंका भी ठीक नहीं है, क्योंकि अरहन्तके विपक्षियोंका प्रकर्ष जब
चरम सीमाको प्राप्त होजाता है तब कर्मोंका प्रवाहरूपसे अनादि होनेपर भी सर्वथा नाश
हो जाता है । यह कौन नहीं जानता कि सन्तानकी अपेक्षा अनादि शीतस्पर्श भी कहीं
विपक्षी उष्णस्पर्शके अत्यन्त प्रकर्षको प्राप्त होनेपर समूल नष्ट नहीं हो जाता है अर्थात्
सब जानते हैं कि वह अनादि होकर भी सर्वथा नष्ट हो जाता है । तथा न कोई यह कह
सकता है कि कार्य-कारणरूपसे प्रवृत्त बीजाङ्कुरकी अनादि सन्तान भी प्रतिपक्षी अग्निसे
सर्वथा जला बीज और सर्वथा जला अङ्कुर प्रतीत नहीं होता । अपि तु दोनों अनादि
होकर भी जलकर खाक देखे जाते हैं, जिससे कर्मपर्वतोंकी अनादि सन्तान भी
किसी आत्मविशेषमें प्रतिपक्षीके आत्मीभाव (पूर्णतः तद्रूप होजाने) से नष्ट न हो ।
अतः जिस प्रकार शीतस्पर्शका उष्णस्पर्शके प्रकर्षविशेषसे कोई भेदक है उसी प्रकार
कर्मपर्वतोंका उनके विपक्षी प्रकर्षविशेषसे भेत्ता भगवान् सर्वज्ञ है, इस प्रकार हमारे
यहाँ कोई आपत्ति अथवा चिन्ताकी बात नहीं है—आपत्ति अथवा चिन्ता उन्हींको
होनी चाहिये जो अनादि कर्मोंका नाश असम्भव मानते हैं अर्थात् आप मीमांसकोंके
लिये उपर्युक्त शङ्कागत आपत्ति है, क्योंकि कर्मोंको आप आत्माका अनादि स्वभाव
मानकर उन्हें अविनाशी मानते हैं ।

§ २६०. कः पुनः कर्मभूततां विपक्षः ? इति चेत्, उच्यते—

तेषामागामिनां तावद्विपक्षः संवरो मतः ।

तपसा सञ्चितानां तु निर्जरा कर्मभूतताम् ॥१११॥

§ २६१. द्विविधा हि कर्मभूतता, केचिदागामिनः, परे पूर्वभवसन्तानसञ्चिताः । तत्रागामिनां कर्मभूततां विपक्षस्तावत्संवरः, तस्मिन्सति तेषामनुत्पत्तेः । संवरो हि कर्मव्यासन्न-विरोधः । स आसन्नो मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगविकल्पात्पञ्चविधः, तस्मिन्सति कर्मव्यासन्नवशात्^१ । “कर्मागमनहेतुरासन्नः”^२ [] इति व्यपदेशात् । कर्माव्यासन्नवन्ति आसन्ति यस्मादात्मनि स आसन्न इति निर्बचनात् । स एव हि बन्धहेतुर्विनिरिचतः प्राग्विशेषेण । मिथ्याज्ञानस्य मिथ्यादर्शनेऽन्तर्भावत् । तत्रिरोधः पुनः कास्त्वंतो देशतो वा । तत्र कास्त्वंतो गुप्तिभिः सम्यग्योगनिग्रहलक्ष्याभिर्विधीयते । समितिचर्मानुप्रेषापरीषहजयचारित्रैस्तु देशतस्तत्रि-रोधः सिद्धः । सम्यग्योगनिग्रहस्तु साक्षादयोगकेवलिनदपरमव्यवप्राप्तस्य प्रोच्यते, तस्यैव सकल-

§ २६०. शङ्का—अच्छा तो यह बतलाये कि कर्मपर्वतोंका विपक्ष क्या है ?

समाधान—इसका उत्तर अगली कारिकाद्वारा दिया जाता हैः—

‘आगामी कर्मोंका विपक्ष संवर है और संचित कर्मपर्वतोंका तपसे होने-वाली निर्जरा विपक्ष है ।’

§ २६१. प्रकट है कि कर्मपर्वत दो प्रकारके हैं—एक तो आगामी (आगे होने-वाले) और दूसरे पूर्वपर्यायपरम्परासे संचित (इकट्ठे) हुए । उनमें आगामी कर्म-पर्वतोंका विपक्ष संवर है, क्योंकि उसके होनेपर वे (आगामी कर्मपर्वत, उत्पन्न नहीं होते हैं । निःसन्देह कर्मोंके आसन्नके निरोध (रुक जाने) का नाम संवर है । तात्पर्य यह कि कर्मोंके आनेके जो द्वार हैं उनका बन्द होजाना संवर है । और वे कर्मोंके आनेके द्वार, जिन्हें आसन्न कहा जाता है, पाँच हैंः— १ मिथ्यादर्शन, २ अविरति, ३ प्रमाद, ४ कषाय और ५ योग । इनके होनेपर कर्म आते हैं । इसी कारण कर्मोंके आनेके कारणोंको ‘आसन्न’ कहा जाता है, क्योंकि ‘कर्म जिससे आसन्न होते हैं—अर्थात् आते हैं वह आसन्न है’ ऐसा ‘आसन्न’ शब्दका निर्बचन (व्युत्पत्ति) है । वही बन्धकारणरूपसे पहले विरोधरूपसे निर्णीत किया गया है । मिथ्याज्ञानका मिथ्यादर्शनमें अन्तर्भाव (समावेश) होजाता है अतः वह स्वतंत्र आसन्न नहीं है और इसलिये आसन्न पाँच ही प्रकारका है । आसन्नका निरोध सम्पूर्णरूपसे अथवा एक-देशसे होता है । सम्पूर्णरूपसे निरोध तो गुप्तियों द्वारा, जो मन, वचन, कायके योग (क्रिया) को सम्यक् प्रकारसे रोकनेरूप है, किया जाता है और अशतः निरोध समितियों, धर्मों, अनुप्रेक्षाओं, परीषदज्यों और चारित्र्योंसे सिद्ध होता है । उनमें पूर्णतः मन, वचन, कायके योगका रुक्नारूप संवर अन्तिमसमयवर्ती अबोगकेबलीके कहा है, क्योंकि वही (पूर्णतः मन, वचन, कायके योगका रुक्ना) समस्त कर्मरूपी पर्वतोंके निरोधका कारण है । इसीसे

१ मु स प ‘सवात्’ । २ ‘हेतुरासन्नः’ ।

कर्ममूढदृष्टिरोधनिबन्धनत्वसिद्धेः, सम्यग्दर्शनादित्रयस्य चरमवस्थापरिग्राहस्य साक्षान्मोहहेतोस्तथाभिधानात् । पूर्वत्र गुणस्थाने तदभावात् । योगसद्भावात्सयोगकेवलविहीनकषायोपशान्तकषायगुणस्थाने । ततोऽपि पूर्वत्र^१ सूक्ष्मसाम्परायानिवृत्तिचादरसाम्पराये चापूर्वकरणे चाप्रमत्ते च^२ कषायविशिष्टयोगसद्भावात् । ततोऽपि पूर्वत्र प्रमत्तगुणस्थाने^३ प्रमादकषायविशिष्टयोगनिर्वातिः । संयतासंयतासंयत^४सम्यग्दृष्टिगुणस्थाने^५ प्रमादकषायविरतिविशिष्टयोगानां । ततोऽपि पूर्वस्मिन् गुणस्थानत्रये कषायप्रमादाविरतिमिथ्यादर्शनविशिष्टयोगसद्भावनिश्चयान् । योगो हि त्रिविधः कार्यादिभेदात्, “कायवार्कम्नःकर्म योगः” [तत्त्वार्थसू० ६।१] इति सूत्रकारवचनात् । कायवर्गणात्मनो ह्यात्मप्रदेशपरिस्पन्दः काययोगो वाग्वर्गणात्मनो वाग्योगो मनोवर्गणात्मनो मनोयोगः । “स आत्मवः” [तत्त्वार्थसू० ६।२] इति वचनात् । मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषायात्मात्मवत्त्वं न स्यादिति न मन्तव्यम्, योगस्य सकलात्मव्यापकत्वात्तद्व्यवहारादेव तेषां परिग्रहात्, तच्चिद्वै तेषां निग्रहप्रसिद्धेः । योगनिग्रहे हि^६ मिथ्यादर्शनादीनां निग्रहः

अन्तिमसमयवर्ती सम्यग्दर्शनादि तीनको साक्षात् मोक्षका कारण कहा गया है क्योंकि पूर्वके गुणस्थानोंमें उसका अभाव है । सयोगकेवली, क्षीणकषाय और उपशान्तमोह इन तीन गुणस्थानोंमें योगका सद्भाव है और उनसे भी पूर्वके सूक्ष्मसाम्पराय, अनिवृत्तिचादर-साम्पराय, अपूर्वकरण और अप्रमत्त इन चार गुणस्थानोंमें कषायविशिष्ट योग विद्यमान है । इनसे भी पहलेके प्रमत्तगुणस्थानमें प्रमाद और कषायविशिष्ट योग मौजूद है । संयतासंयत, और असंयतसम्यग्दृष्टि इन दो गुणस्थानोंमें प्रमाद, कषाय और अविरति-विशिष्ट योग पाया जाता है । तथा इनसे भी पहले मिश्र, सासादन और मिथ्यात्व इन तीन गुणस्थानोंमें कषाय, प्रमाद, अविरति और मिथ्यादर्शनविशिष्ट योगके सद्भावका निश्चय है । स्पष्ट है कि कायादिके भेदसे तीन प्रकारका योग है । सूत्रकारने भी कहा है—“काय, वचन और मनकी क्रियाको योग कहते हैं” [तत्त्वार्थसूत्र, अध्याय ६, सूत्र १] । कायवर्गणाके आश्रयसे जो आत्माके प्रदेशोंमें क्रिया होती है वह काय-योग है, वचनवर्गणाके आश्रयसे जो आत्मप्रदेशोंमें परिस्पन्द होता है वह वचन-योग है और मनोवर्गणाके आश्रयसे जो आत्मप्रदेशोंमें चलन होता है वह मनोयोग है । इस तरह योगके तीन भेद हैं और “इन तीनों योगोंको आत्मव” कहा है [तत्त्वार्थसूत्र, अध्याय ६, सूत्र २] ।

शङ्का—यदि योग आत्मव है तो मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद और कषाय ये आत्मव नहीं होना चाहिए ?

समाधान—यह मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि योग मिथ्यादर्शनादि समस्त आत्मवों-में व्याप्त है और इसलिये उसके प्रहणसे ही उन सबका प्रहण होजाता है । अतएव उसका निग्रह होनेपर उन सबका निग्रह प्रसिद्ध है । स्पष्ट है कि योगका निग्रह होनेपर मिथ्या-

१ स ‘गुणस्थाने’ इत्यधिकः पाठः । २ मुक् ‘कषाययोगविशिष्टः’ । ३ मुक् ‘प्रमादकषाययोगनिर्वातिः’ । ४ सु स ‘असंयत’ नास्ति । ५ मुक् ‘प्रमादकषायविशिष्टयोगा’ । ६ सु.प ‘हि’ नास्ति ।

सिद्ध एव, अयोगकेवलनि निरुद्धावात् । कषायनिग्रहे तत्पूर्वास्त्रनिरोधः^१ क्षीयकषाये । प्रमाद-
निग्रहे 'तत्पूर्वास्त्रनिरोधोऽप्रमत्तादौ । सर्वा(सर्व-देशा-)-विरतिनिरोधे तत्पूर्वास्त्रमिध्यादर्शन-
निरोधः'^२ प्रमत्ते संयतासंयते च । मिध्यादर्शननिरोधे तत्पूर्वास्त्रनिरोधः^३ सासादनादौ ।
'पूर्वपूर्वास्त्रनिरोधे' 'ह्युत्तरास्त्रनिरोधः साध्य एव न पुनरुत्तरास्त्रनिरोधे पूर्वास्त्रनिरोधः',
तत्र तस्य सिद्धत्वात् । कायादियोगनिरोधेऽप्येवं वक्तव्यम् । तत्राद्युत्तरयोगनिरोधे पूर्वयोगनि-
रोधस्यावश्यकत्वात् । काययोगनिरोधे हि तत्पूर्ववाङ्मानसनिरोधः सिद्ध एव, वाययोगनिरोधे
च मनोयोगनिरोधः । पूर्वयोगनिरोधे उत्तरयोगनिरोधो भाज्यः^४, इति सकलयोगनिरोधसंज्ञाया
परमगुण्या सकलास्त्रनिरोधः परमसंवरः सिद्धः । समित्यादिभिः पुनरपरः संवरो देशत एवास्त्र-
निरोधसंज्ञावात् । तत्र हि यो यदास्त्रप्रतिपक्षः स तस्य संवर इति 'यथायोगमागमाविरोधेना-
मिधानीयम् । कर्मागमनकारणस्यास्त्रवत्स्य निरोधे कर्मभूततामागमिनामनुत्पत्तिसिद्धेः, अन्यथा
तेषामहेतुकत्वापत्तेः, सर्वस्य संसारिणः सर्वकर्मागमनप्रसक्तेरच । ततः संवरो विपक्षः कर्मभूत-
दर्शन आदिका भी अभाव अवश्य होजाता है, क्योंकि अयोगकेवलीमें उन सबका अभाव
है । क्षीयकषायमें कषायका निग्रह होनेपर उसके पूर्ववर्ती आस्त्रवोंका अभाव है ।
अप्रमत्तादिकमें प्रमादका निग्रह होनेपर उसके पूर्वके आस्त्रवोंका निरोध है । प्रमत्त
और संयतासंयतमें क्रमशः सम्पूर्ण और एकदेशसे अविरतिका अभाव होनेपर वहाँ
उसका पूर्ववर्ती आस्त्रव मिध्यादर्शन नहीं है । सासादनादिकमें मिध्यादर्शनका अभाव
होजानेपर उसके पूर्ववर्ती आस्त्रवका निरोध है । किन्तु पहले-पहलेके आस्त्रवके
अभाव होनेपर आगे-आगेके आस्त्रवका अभाव साध्य है—वह हो, नहीं भी हो ।
पर आगेके आस्त्रवका निरोध होनेपर पहलेके आस्त्रवका निरोध साध्य अथात्
भजनीय नहीं है उसके होनेपर वह अवश्य होता है । इसी प्रकार कायादि योगोंके
निरोधमें भी समझ लेना चाहिए, क्योंकि वहाँ भी अगले योगका निरोध होनेपर पूर्व
योगका निरोध अवश्यम्भावी है । प्रकट है कि काययोगका निरोध होनेपर उससे पूर्व-
वर्ती वचनयोग और काययोगका निरोध अवश्य सिद्ध है । और वचनयोगका निरोध
होनेपर मनोयोगका निरोध सिद्ध है । परन्तु पूर्वयोगका निरोध होनेपर उत्तर (अगले)
योगका निरोध भजनीय है—हो भी, नहीं भी हो । इस तरह समस्त योगोंके निरोध-
रूप परमगुप्तिके द्वारा समस्त आस्त्रवोंका निरोधरूप परम संवर सिद्ध होता है । और
समितियों, अनुप्रेक्षाओं आदिके द्वारा अपर संवर होता है; क्योंकि उनसे एकदशसे
ही आस्त्रवोंका निरोध होता है । स्पष्ट है कि उनमें जो जिस आस्त्रवका प्रतिपक्षी है
वह उसका संवर है । इस प्रकार आगमानुसार यथायोग्य कथन करना चाहिये । अतः
कर्मागमनके कारणभूत आस्त्रवोंका निरोध होजानेपर आगामी (आनेवाले) कर्मपर्वतोंकी
उत्पत्तिका अभाव सिद्ध होता है । यदि ऐसा न हो—(कर्मोंके कारणभूत आस्त्रवोंके
नष्ट होजानेपर भी आनेवाले कर्मोंकी उत्पत्तिका अभाव न हो) तो वे कर्म अहेतुक
होजायेंगे और समस्त संसारियोंके समस्त कर्मोंके आगमनका प्रसंग आवेगा । तात्पर्य
यह कि यदि कर्म अपने कारणभूत आस्त्रवोंके बिना भी आते रहें तो वे अहेतुक हो-

१ मु स प 'निरोधवत्' । २ मु स प 'पूर्वास्त्रनिरोधवत्' । ३, ४ मु स प 'निरोधवत्' ।
५ द 'सर्वपूर्वा' । ६ मु स प 'ह्युत्तरास्त्र' । ७ मु स प 'भाज्यते' । ८ मुख 'यथायोग्यम्' ।

तामागामिनामिति स्थितम् ।

§ २६२. सञ्चितानां तु निर्जरा विपक्षः । सा च द्विविधा, ^१अनुपक्रमौपक्रमिकी च । तत्र पूर्वा यथाकार्त्त संसारिणः स्वात् । ^२औपक्रमिकी तु तपसा द्वादशविधेन साध्यते संवरवत् । यथैव हि तपसा सञ्चितानां कर्मभूतानां निर्जरा विधीयते तथाऽऽगामिनां संवरोऽपीति सञ्चितानां कर्मणां निर्जरा विपक्षः प्रतिपाद्यते ।

§ २६३. अथैतस्य कर्मणां विपक्षस्य परमप्रकर्षः कुतः सिद्धः^३ ? यत्तत्त्वोचामात्मन्तिकः चयः स्यादित्याह—

तत्रप्रकर्षः पुनः सिद्धः परमः परमात्मनि ।

तारतम्यविशेषस्य सिद्धेरुप्याप्रकर्षवत् ॥११२॥

§ २६४. यस्य तारतम्यप्रकर्षस्तस्य कश्चित्परमः^४ प्रकर्षः सिद्ध्यति, यद्योऽस्य, तारतम्यप्रकर्षरश्च कर्मणां विपक्षस्य संवरनिर्जरावच्छेदस्यासंयतसम्यग्दृष्ट्यादिगुणस्थानविशेषेषु प्रमाणावो निश्चीयते, तस्मात्परमात्मनि तस्य परमः^५ प्रकर्षः सिद्धयतीत्यवगम्यते । ^६दुःखादिप्रक-

जायेंगे और सभी प्राणियोंके सभी प्रकारके कर्म आवेंगे और ऐसी हालतमें अमीर-गरीब, रोगी-निरोगी आदि कर्मवैषम्य नहीं बन सकेगा । अतः सिद्ध हुआ कि आगामी कर्मोंका विपक्ष संवर है ।

§ २६२. सञ्चित कर्मपर्वतोंका विपक्ष निर्जरा है और वह दो प्रकारकी है—अनुपक्रमा और औपक्रमिकी । उनमें पहली अनुपक्रमा निर्जरा यथासमय (समय पाकर) सब संसारी जीवोंके होती है और औपक्रमिकी बारह प्रकारके तपोंसे साधित होती है, जैसे संवर । प्रकट है कि जिस प्रकार तपसे संचित कर्मपर्वतोंकी निर्जरा की जाती है उसी प्रकार उससे आगामी कर्मपर्वतोंका संवर भी किया जाता है । अतएव संचित कर्मोंका विपक्ष निर्जरा कही जाती है ।

§ २६३. शंका—कर्मोंके इस विपक्ष (संवर और निर्जरा) का परमप्रकर्ष कैसे सिद्ध है ? जिससे उनका आत्यन्तिक अभाव हो ?

समाधान—इसका आचार्य अगली कारिकामें उत्तर देते हैं—

‘कर्मोंके विपक्षका परमप्रकर्ष परमात्मामें सिद्ध है, क्योंकि उसकी तरतमता (न्यूनाधिकता) विशेष पाई जाती है, जैसे उष्ण प्रकर्ष ।’

§ २६४. जिसके तारतम्य (न्यूनाधिक्य) का प्रकर्ष होता है उसका कहीं परमप्रकर्ष सिद्ध होता है, जैसे उष्णस्पर्शका । और संवर और निर्जरारूप कर्मोंके विपक्षका तारतम्यका प्रकर्ष असंयतसम्यग्दृष्टि आदि गुणस्थानविशेषोंमें प्रमाणासे निश्चित है, इस कारण परमात्मामें उसका परमप्रकर्ष सिद्ध है, ऐसा निश्चयसे जाना जाता है ।

१ द ‘अनुपक्रमा औपक्रमिकी च’ । २ मु स द प ‘उपक्रमिकी’ । ३ मु स प ‘प्रसिद्ध’ । ४, ५ द ‘परमप्रकर्षः’ । ६ अत्र ‘दुःखप्रकर्षेण’ इति पाठेन भाव्यम्, ‘दुःखस्य’ इत्युत्तरग्रन्थेन तस्य सङ्गति-प्रतीतिः प्रमेयकमलमार्तयदादौ [५० २४५] च तथैवोपपन्नः—सम्पा०

बैद्य व्यभिचारः, इति चेत्, न; दुःखस्य ससमनगरकर्मौ नारकाणां परमप्रकर्षसिद्धेः । सर्वायसिद्धौ देवानां सांसारिकसुखपरमप्रकर्षवत् । एतेन क्रोधमानमायालोभानां तारतम्येन व्यभिचारशब्दा निरस्ता, तेषामभ्यवेषु मिथ्यादृष्टिषु च परमप्रकर्षसिद्धेः । तत्प्रकर्षो हि परमोऽनन्तानुबन्धित्व-लक्ष्यः, स च तत्र प्रसिद्धः, क्रोधादीनामनन्तानुबन्धित्वां तत्र सद्भावात् । ज्ञानहानिप्रकर्षेण व्यभिचार इति चेत्, न; तस्यापि ज्ञायोपशमिकस्य हीयमानतया प्रकृष्यमावस्य प्रसिद्धस्य केव-लिनि परमापकर्षसिद्धेः । चायिकस्य तु हानिरेषानुपलब्धेः कुतस्तत्प्रकर्षो येन व्यभिचारः शङ्क्यते? ।

[कर्ममूढतां स्वरूपप्रतिपादनम्]

§ २४२. के पुनः कर्ममूढतः, येषां विपक्षः परमप्रकर्षमाह साध्यते? इत्यारेकायामिदमाह—

कर्माणि द्विविधान्यत्र द्रव्यभावविकल्पतः ।

द्रव्यकर्माणि जीवस्य पुद्गलात्मान्यनेकधा ॥११३॥

शंका—दुःखादिके प्रकर्षके साथ उक्त हेतु व्यभिचारी है, अतः वह अभिमत साध्यका साधक नहीं हो सकता है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि दुःखाका परमप्रकर्ष सातमी नरकपृथ्वीमें नारकी जीवोंके सिद्ध है, जैसे सवाथासाद्धमें देवोंके सांसारिक सुखका परमप्रकर्ष प्रसिद्ध है । इस कथनसे क्रोध, मान, माया और लोभके तारतम्यके साथ व्यभिचार होनेकी शंका भी निराकृत हो जाती है, क्योंकि उनका अभव्यों और मिथ्यादृष्टियोंमें परमप्रकर्ष सिद्ध है । प्रकट है कि उन (क्रोधादिकों) का परमप्रकर्ष अनन्तानुबन्धितारूप है और वह उन (अभव्यों तथा मिथ्यादृष्टियों) में मौजूद है, क्योंकि उनमें अनन्तानुबन्धी क्रोधादि कषाएँ पायी जाती हैं ।

शंका—ज्ञानहानिके प्रकर्षके साथ हेतु अनैकान्तिक है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि ज्ञायोपशमिकरूप ज्ञानका भी घटने रूपसे प्रकर्ष होता हुआ केवलीमें परम अपकर्ष अर्थात् सर्वथा प्रध्वंस प्रसिद्ध है और इसलिये ज्ञायोपशमिक ज्ञानकी हानिके प्रकर्षके साथ हेतु अनैकान्तिक नहीं है । और चायिक ज्ञानकी तो हानि ही उपलब्ध नहीं है, क्योंकि वह असम्भव है । तब उसका प्रकर्ष कैसे ? जिसके साथ व्यभिचारकी शंका की जाय । तात्पर्य यह कि जब उसकी हानि ही नहीं होती—एकबार हो जानेपर वह सदैव बना रहता है तब न उसकी हानिका प्रकर्ष है और न उसके साथ व्यभिचारकी शंका उत्पन्न हो सकती है । अतः उक्त हेतु पूर्णतः निर्दोष है और वह अपने अभिमत साध्यका साधक है ।

§ २४५. शंका—अच्छा, यह बतलाइये, कर्मपर्वत क्या है, जिनके विपक्षको आप परमप्रकर्षवाला सिद्ध करते हैं ?

समाधान—इसका उत्तर आगे तीन कारिकाओंमें कहते हैं—

‘कर्म दो प्रकारके हैं—१ द्रव्यकर्म और २ भावकर्म । जीवके जो द्रव्यकर्म हैं वे पौद्गलिक हैं और उनके अनेक भेद हैं ।’

1 सर्वप्रतिष्ठ ‘परमप्रकर्ष’ पाठः । स चायुक्तः प्रतिभाति, केवलिनः ज्ञायोपशमिकस्य ज्ञानस्य प्रकर्षासम्भवात्, तस्यापकर्षस्तु सम्भवत्येव । अत एव मूले ‘परमापकर्ष’ इति पाठो निश्चितः प्रमेय-कमलमासंयडे (५० २४५)ऽपि तथैव दर्शनात् । सं० । 2 शु स प ‘शङ्क्यते’ स ‘शङ्क्येत’ । 3 शु ‘पथा’ ।

भावकर्माणि चैतन्यविवर्त्तात्मानि भान्ति नुः ।

क्रोधादीनि स्ववेद्यानि कथञ्चिदभेदतः ॥११४॥

तत्स्कन्धराशयः प्रोक्ता भूमृतोऽत्र समाधितः ।

जीवाद्विरलेषणं भेदः सतो नात्यन्तसंख्यः ॥११५॥

§ २१६. जीवं परतन्त्रीकुर्वन्ति, स परतन्त्रीक्रियते वा यैस्तानि कर्माणि, जीवेन वा मिथ्यादर्शनादिपरिणामैः क्रियन्ते इति कर्माणि । तानि द्विप्रकाराणि—द्रव्यकर्माणि भावकर्माणि च । तत्र द्रव्यकर्माणि ज्ञानावरणादीन्यष्टौ मूलप्रकृतिभेदात् । तथाऽष्टचत्वारिंशदुत्तरशतम्, उत्तरप्रकृतिविकल्पात् । तथोत्तरोत्तरप्रकृतिभेदादनेकप्रकाराणि । तानि च पुद्गलपरिणामात्मकानि जीवस्य पारतन्त्र्यनिमित्तत्वात्, निगडादिवत् । क्रोधादिभिर्व्यभिचार इति चेत्, न, तेषां जीव-परिणामानां पारतन्त्र्यस्वरूपत्वात्^१ । पारतन्त्र्यं हि जीवस्य क्रोधादिपरिणामो न पुनः पारतन्त्र्यनिमित्तम् ।

§ २१७. जनु च ज्ञानावरणदर्शनावरणमोहनीयान्तरायाणामेवानन्तज्ञानदर्शनसुखवीर्य-लक्षणाजीवस्वरूप^२वात्सित्वात्पारतन्त्र्यनिमित्तत्वं न पुनर्नामगोत्रसद्वेद्यायुषाम्, तेषामात्मस्वरूपा-

‘तथा जो भावकर्म हैं वे आत्माके चैतन्यपरिणामात्मक हैं, क्योंकि आत्मासे कथं-चित् अभिन्नरूपसे स्ववेद्य प्रतीत हीते हैं और वे क्रोधादिरूप हैं ।’

‘इन द्रव्य और भावकर्मोंकी स्कन्धराशिको यहाँ संक्षेपमें ‘पर्वत’ कहा गया है । उनको जीवसे पृथक् करना उनका भेदन है । यहाँ भेदनका अर्थ नाश नहीं है क्योंकि जो सत् है उसका अत्यन्त नाश नहीं होता ।’

§ २१६. जो जीवको परतन्त्र करते हैं अथवा जीव जिनके द्वारा परतन्त्र किया जाता है उन्हें कर्म कहते हैं । अथवा, जीवके द्वारा मिथ्यादर्शनादि परिणामोंसे जो किये जाते हैं—उपार्जित होते हैं वे कर्म हैं । वे दो प्रकारके हैं—१ द्रव्यकर्म और २ भावकर्म । उनमें द्रव्यकर्म मूलप्रकृतियोंके भेदसे ज्ञानावरण आदि आठ प्रकारका है तथा उत्तर प्रकृतियोंके भेदसे एक-सौ अड़तालीस प्रकारका है । तथा उत्तरोत्तर प्रकृतियोंके भेदसे अनेक प्रकारका है और वे सब पुद्गलपरिणामात्मक हैं, क्योंकि वे जीवकी परतन्त्रतामें कारण हैं, जैसे निगड (बन्धनविशेष) आदि ।

शंका—उपर्युक्त हेतु (जीवकी परतन्त्रतामें कारण) क्रोधादिके साथ व्यभिचारी है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि क्रोधादि जीवके परिणाम हैं और इस लिये वे परतन्त्र-तारूप हैं—परतन्त्रतामें कारण नहीं । प्रकट है कि जीवका क्रोधादिपरिणाम स्वयं परतन्त्रता है, परतन्त्रताका कारण नहीं । अतः उक्त हेतु क्रोधादिके साथ व्यभिचारी नहीं है ।

§ २१७. शंका—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार घाति-कर्म ही अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त सुख और अनन्तवीर्यरूप जीवके स्वरूपघातक होनेसे परतन्त्रताके कारण हैं । नाम, गोत्र, वेदनीय और आयु ये चार अघाति कर्म नहीं,

घातित्वात्परतन्व्यनिमित्तत्वासिद्धेरिति पञ्चाध्यापको हेतुः, वनस्पतिचैतन्ये स्वापवत्, इति चेत्; न; तेषामपि जीवस्वरूपसिद्धत्वात्प्रतिबन्धित्वात्परतन्व्यनिमित्तत्वोपपत्तेः । कथमेवं तेषामघातिकर्मत्वम् ? इति चेत्, जीवन्मुक्तिवत्परमाहृत्यलक्ष्मीघातित्वा^१भावादिति ब्रूमहे । ततो न पञ्चाध्यापको हेतुः । नाप्यन्यथानुपपत्तिनियमनिरचयविकल्पः पुद्गलपरिणामात्मकत्वं^२साध्यमन्तरस्य परतन्व्यनिमित्तत्वस्य साधनस्यानुपपत्तिनियमनिर्यायात् । तानि च स्वकार्येण यथानाम प्रतीयमानेनानुमीयन्ते, दृष्टकारणव्यभिचाराददृष्टकारणसिद्धेः । भावकर्मणि पुनरचैतन्यपरिणामात्मकानि क्रोधाद्यात्मपरिणामानां क्रोधादिकर्मोदयनिमित्तानामौदयिकत्वेऽपि कथञ्चिदात्मनोऽनर्थान्तरत्वाच्चिद्रूपत्वाविरोधात् । ज्ञानरूपत्वं तु तेषां विप्रतिषिद्धम्, ज्ञानस्यौदयिकत्वामावात् ।

क्योंकि वे जीवके स्वरूपघातक नहीं हैं । अतः उनके परतन्त्रताकी कारणता असिद्ध है और इसलिये हेतु पञ्चाध्यापक है, जैसे वनस्पतिमें चैतन्य सिद्ध करनेके लिये प्रयुक्त किया गया 'स्वाप' (सोनारूप क्रियाविशेष) हेतु ?

समाधान—नहीं, क्योंकि नामादि अघाति कर्म भी जीवके स्वरूप-सिद्धपनेके प्रतिबन्धक हैं और इसलिये उनके भी परतन्त्रताकी कारणता उपपन्न है ।

शंका—यदि ऐसा है तो फिर उन्हें अघाति कर्म क्यों कहा जाता है ?

समाधान—वे जीवन्मुक्तिरूप उत्कृष्ट आहृत्यलक्ष्मी—प्रनन्तचतुष्टयादि विभूतिके घातक नहीं हैं और इसलिये उन्हें हम अघातिकर्म कहते हैं । अतः हेतु पञ्चाध्यापक (भागासिद्ध) नहीं है । और न अन्यथानुपपत्तिनियम—अविनाभावरूप व्याप्तिके निश्चय रहित है, क्योंकि पुद्गलपरिणामरूप साध्यके बिना परतन्त्रतामें कारणतारूप साधनके न होनेका अविनाभावनियम निर्यात है । तथा वे जिसका जो नाम है उस नामसे प्रतीत होनेवाले अपने कार्यद्वारा अनुमान किये जाते हैं, क्योंकि दृष्टकारणोंमें व्यभिचार होनेसे अदृष्टकारणकी सिद्धि होती है । तात्पर्य यह कि जो पौद्गलिक द्रव्यकर्म हैं और जो ज्ञानावरणादिरूप हैं वे ज्ञानदर्शनादि आत्मगुणोंके घातक हैं और अज्ञान-अदर्शन आदि दोषोंको उत्पन्न करते हैं । इन दोषरूप कार्योंसे उन ज्ञानावरणादि पौद्गलिक द्रव्यकर्मोंका अनुमान होता है, क्योंकि जो कार्य होता है वह कारणके बिना नहीं होता और चूँकि कार्य अज्ञानादि हैं, इसलिये उनके भी कारण होने चाहिये और जो उनके कारण हैं वे ज्ञानावरणादि कर्म हैं । अन्य दृष्टकारणोंमें व्यभिचार देखनेसे सर्वत्र अदृष्ट (अतीन्द्रिय) कारणकी सिद्धि की जाती है । इस प्रकारसे ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म सिद्ध होते हैं ।

भावकर्म चैतन्यपरिणामरूप हैं, क्योंकि क्रोधादिकर्मोंके उदयसे होनेवाले क्रोधादि आत्मपरिणाम यद्यपि औदयिक हैं तथापि वे कथंचित् आत्मासे अभिन्न हैं और इसलिये उनके चैतन्यरूपताका विरोध नहीं है । लेकिन ज्ञानरूपता तो उनके नहीं है, क्योंकि ज्ञान औदयिक (कर्मोदयजन्म) नहीं है । अतः क्रोधादि आत्मपरिणाम आत्मासे कथंचित् अभिन्न होनेसे चैतन्यपरिणामात्मक हैं ।

§ २६८. ^१धर्माधर्मयोः कर्मरूपयोरात्मगुणत्वाच्चौदयिकत्वम् । नापि पुद्गलपरिणामात्मक-
त्वमिति केचित्; तेऽपि न युक्तिवादिनः; कर्मत्वात्मात्मगुणत्वे तत्पारतन्त्र्यनिमित्तत्वायोगात्, सर्व-
दाऽऽत्मनो बन्धानुपपत्तेर्युक्तिप्रसङ्गात् । न हि यो यस्य गुणः स तस्य पारतन्त्र्यनिमित्तम्,
यथा पृथिव्यादेः रूपादि^२, आत्मगुणश्च धर्माधर्मसंज्ञकं कर्म परैरभ्युपगम्यते, इति न तद्
आत्मनः पारतन्त्र्यनिमित्तं स्यात् ।

§ २६९. तत् एव च “प्रधानविघ्नः शुक्लं कृष्णं च कर्म” [] इत्यपि
मिथ्या, तस्यात्मपारतन्त्र्यनिमित्तत्वाभावे कर्मत्वायोगात्, अन्यथाऽतिप्रसङ्गात् । प्रधानपारतन्त्र्य-
निमित्तत्वास्तस्य कर्मत्वमिति चेत्, न, प्रधानस्य तेन बन्धोपगमे मोक्षोपगमे च पुरुषकल्पनावै-
यर्थ्यात् । बन्धमोक्षकलानुभवनस्य पुरुषे प्रतिष्ठानाच्च पुरुषकल्पनावैयर्थ्यमिति चेत्, तदेतदसम्भ-
वाभिधानम्, प्रधानस्य बन्धमोक्षौ पुरुषस्त्वत्फलमनुभवतीति कृतनाशाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ।

§ २६८. शंका—कर्म धर्म और अधर्मरूप हैं और वे आत्माके गुण हैं, इसलिये वे
औदयिक नहीं हैं और न पुद्गलपरिणामरूप हैं । तात्पर्य यह कि जो धर्म-अधर्म (अदृष्ट)
रूप कर्म हैं वे आत्माका गुण हैं । अतएव उन्हें औदयिक अथवा पुद्गलपरिणामा-
त्मक मानना उचित नहीं है ?

समाधान—आपका यह कथन युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि यदि कर्म आत्माके गुण
हों तो वे आत्माकी परतन्त्रतामें कारण नहीं होसकते और इस तरह आत्माके कभी भी
बन्ध न हो सकनेसे उसके मुक्तिका प्रसंग आवेगा । प्रकट है कि जो जिसका गुण है वह
उसकी परतन्त्रताका कारण नहीं होता, जैसे पृथिवी आदिके रूपादिगुण और आत्माका
गुण धर्म-अधर्मसंज्ञक अदृष्टरूप कर्मको नैयायिक और वैशेषिक स्वीकार करते हैं, इस
कारण वह आत्माकी परतन्त्रताका कारण नहीं होसकता है ।

§ २६९. जो यह प्रतिपादन करते हैं कि “प्रधानका परिणामरूप शुक्ल और कृष्ण
दो प्रकारका कर्म है” [] वह भी सम्यक् नहीं है, क्योंकि यदि वह
आत्माकी पराधीनताका कारण नहीं है तो वह कर्म नहीं हो सकता । अन्यथा अति-
प्रसङ्ग दोष आवेगा । तात्पर्य यह कि यदि कर्म प्रधानका परिणाम हो तो वह आत्माको
पराधीन नहीं कर सकता और जब वह आत्माको पराधीन नहीं कर सकता तो उसे कर्म
नहीं कहा जासकता । प्रसिद्ध है कि कर्म वही है जो आत्माको पराधीन बनाता है । यदि
आत्माको पराधीन न बनाने पर भी उसे कर्म माना जाय तो जो कोई भी पदार्थ कर्म हो
जायगा । यदि कहें कि वह प्रधानकी परतन्त्रताका कारण है और इसलिये प्रधानपरिणाम
कर्म है तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि प्रधानके उससे बन्ध और
मोक्ष मानें तो पुरुष (आत्मा) की कल्पना करना व्यर्थ है । अगर कहा जाय कि बन्ध
और मोक्षके फलका अनुभवन पुरुषमें होता है, अतः पुरुषकी कल्पना व्यर्थ नहीं है
तो यह कथन भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि प्रधानके बन्ध-मोक्ष मानने और पुरुषको उनका
फलमोक्षा मानने पर कृतनाश और अकृतके स्वीकारका प्रसङ्ग आता है ।

प्रधानेन हि कृतौ बन्धमोक्षौ, न च तस्य तत्फलानुभवनमिति कृतनाशः, पुरुषेण तु तौ न कृतौ तत्फलानुभवनं च तत्त्वैक्यकृताभ्यागमः कथं परिहर्तुं शक्यः? पुरुषस्य चेतनत्वात्फलानुभवनम्, न प्रधानस्य, अचेतनत्वादिति चेत्, न; मुक्तात्मनोऽपि प्रधानकृतकर्मफलानुभवनानुपपन्नात् । मुक्तस्य प्रधानसंसर्गाभावात् तत्फलानुभवनमिति चेत्, तर्हि संसारिणः प्रधानसंसर्गाद्बन्धफलानुभवनं सिद्धम् । तथा च पुरुषस्यैव बन्धः सिद्धः^१, प्रधानेन संसर्गस्य बन्धफलानुभवननिमित्तस्य बन्धरूपत्वात्, बन्धस्यैव संसर्ग इति नामकरणात् । स चात्मनः प्रधानसंसर्गः कारणमन्तरेण न सम्भवतीति पुरुषस्य मिथ्यादर्शनादिपरिणामस्तत्कारणमिति प्रत्येतव्यम् । प्रधानपरिणामस्यैव तत्संसर्गकारणत्वे मुक्तात्मनोऽपि तत्संसर्गकारणत्वप्रसक्तेरिति मिथ्यादर्शनादीनि भावकमांश्च पुरुषपरिणामात्मकान्येव पुरुषस्य परिणामित्वोपपत्तेः, तस्यापरिणामित्वे वस्तुत्वविरोधात्, निरन्वयविनयरचनिकचित्तवत् । द्रव्यकर्मांश्च तु पुद्गलपरिणामात्मकान्येव प्रधानस्य पुद्गलपर्यायत्वात्, पुद्गलस्यैव प्रधानमिति नामकरणात् । न च प्रधानस्य पुद्गलपरिणामात्मकत्वमसिद्धम्, पृथिव्यादिपरिणामात्मकत्वात् । पुरुषस्यापुद्गलद्रव्यस्य तदनुपपत्तिः,

प्रकट है कि प्रधानके द्वारा बन्ध और मोक्ष किये जाते हैं पर वह उनके फलका भोक्ता नहीं है और इस तरह कृतका नाश हुआ । तथा पुरुषके द्वारा वे (बन्ध और मोक्ष) किये नहीं जाते हैं लेकिन वह उनके फलका भोक्ता है और इसतरह यह अकृताभ्यागम हुआ । बतलाइये, इनका परिहार कैसे करेंगे ? यदि कहें कि पुरुष चेतन है, इसलिये वह फलका भोक्ता है किन्तु प्रधान फलका भोक्ता नहीं है, क्योंकि वह अचेतन है तो यह कहना भी उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि मुक्तात्माके भी प्रधानद्वारा किये कर्मके फलानुभवनका प्रसङ्ग आवेगा । कारण, वह भी चेतन है । यदि माना जाय कि मुक्तात्माके प्रधानका संसर्ग नहीं है और इसलिये प्रधानकृत कर्मके फलानुभवनका मुक्तात्माके प्रसंग नहीं आसकता तो संसारी आत्माके प्रधानके संसर्गसे बन्धके फलका अनुभवन सिद्ध हो जाता है । और इस तरह पुरुषके ही बन्ध सिद्ध होता है, क्योंकि प्रधानके साथ जो संसर्ग है और जो बन्धके फलानुभवनमें कारण होता है वह बन्धरूप है, अतः बन्धका ही संसर्ग नाम रखा गया है । सो वह आत्माका प्रधानसंसर्ग (बन्ध) बिना कारणके सम्भव नहीं है, अतएव पुरुष (आत्मा) का मिथ्यादर्शनादिरूप परिणाम उस (प्रधानसंसर्गरूप बन्ध) का कारण समझना चाहिये । यदि प्रधानपरिणामकोही प्रधानसंसर्गका कारण माना जाय तो मुक्तात्माके भी वह (प्रधानपरिणाम) प्रधानसंसर्ग करानेमें कारण होगा । इसलिये मिथ्यादर्शन आदि भावकर्म पुरुषपरिणामात्मक ही हैं, क्योंकि पुरुष परिणामी है । यदि वह अपरिणामी हो तो वह वस्तु नहीं बन सकता है, जैसे अन्वयरहित विनष्ट होनेवाला क्षणिक चित्त । किन्तु द्रव्यकर्म पुद्गलपरिणामात्मक ही हैं क्योंकि प्रधान पुद्गलका ही नाम है । हम जिसे पुद्गल कहते हैं उसे आप (सांख्य) प्रधान बतलाते हैं और इस तरह पुद्गलका ही आपने प्रधान नाम रख दिया है । तथा प्रधानको पुद्गलका परिणाम कहना असिद्ध नहीं है, क्योंकि वह (प्रधान) पृथिवी आदिका परिणामरूप है । और यह पृथिवी आदिका परिणाम पुरुषके, जो पुद्गल द्रव्य नहीं

बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकत्वात् । न हि प्रधाने बुद्ध्यादिविपरिणामो घटते । तथा हि—न प्रधानं बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकम्, पृथिव्यादिविपरिणामात्मकत्वात् । यत्तु बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकं तत्र पृथिव्यादिविपरिणामात्मकं दृष्टम्, यथा पुरुषब्रह्मम्, तथा च ^१प्रधानम्, तस्माच्च बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकम् ।

§ ३००. पुरुषस्य बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकत्वासिद्धेर्न वैधर्म्यदृष्टान्त्येति चेत्; न; तस्य तत्साधनात् । तथा हि—बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकः पुरुषः, चेत्तत्त्वात् । यस्तु न बुद्ध्यादिविपरिणामात्मकः स न चेत्ततो दृष्टः, यथा घटादिः, चेत्तदपि पुरुषः, तस्माद्बुद्ध्यादिविपरिणामात्मक इति सम्बन्धनुमानात् ।

§ ३०१. तथा^२ऽऽकाशपरिणामात्मकत्वमपि प्रधानस्य न घटते मूर्तिमत्पृथिव्यादिविपरिणामात्मकत्वाभूतं काशपरिणामात्मकत्वविरोधात्, घटादिवत् । शब्दादितन्मात्राणां तु पुद्गलद्रव्यपरिणामात्मकत्वमेव कर्मेन्द्रियद्रव्यमनोवत् । भावमनोबुद्धीन्द्रियाणां तु पुरुषपरिणामात्मकत्वसाधनाच्च जीवपुद्गलद्रव्यव्यतिरिक्तं^३ द्रव्यान्तरमन्यत्र धर्माधर्मोकाशकाशद्रव्येभ्य इति न

है—चेतन द्रव्य है, उपलब्ध नहीं होता; क्योंकि वह बुद्धि, अहंकार आदि परिणामात्मक है । निश्चय ही प्रधानमें बुद्ध्यादिविपरिणाम नहीं बन सकते हैं । हम सिद्ध करेंगे कि प्रधान बुद्ध्यादिविपरिणामरूप नहीं है, क्योंकि वह पृथिवी आदिके परिणामरूप है । जो बुद्ध्यादिविपरिणामरूप है वह पृथिवी आदिके परिणामरूप नहीं देखा गया, जैसे पुरुष । और पृथिवी आदिके परिणामरूप प्रधान है, इस कारण वह बुद्ध्यादि परिणामरूप नहीं है ।

§ ३००. शंका—पुरुषमें बुद्ध्यादिविपरिणाम असिद्ध है और इस लिये वह वैधर्म्यदृष्टान्त नहीं होसकता है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि हम पुरुषके बुद्ध्यादि परिणाम निम्न अनुमानसे सिद्ध करते हैं—पुरुष बुद्ध्यादिविपरिणामात्मक है, क्योंकि वह चेतन है । जो बुद्ध्यादिविपरिणामात्मक नहीं है वह चेतन नहीं देखा गया, जैसे घट बगैरह । और चेतन पुरुष है, इसलिये वह बुद्ध्यादिविपरिणामात्मक है ।

§ ३०१. तथा प्रधानको जो आकाशपरिणामात्मक कहा जाता है वह भी नहीं बनता है, क्योंकि जो मूर्तिमान् पृथिवी आदिका परिणामरूप है वह अमूर्तिक आकाशका परिणाम नहीं हो सकता । कारण, दोनों परस्परविरुद्ध हैं, जैसे घटादिक । शब्दादिक पाँच तन्मात्राएँ तो पुद्गलद्रव्यके परिणाम ही हैं, जैसे कर्मेन्द्रियाँ और द्रव्यमन । किन्तु भावमन और बुद्धीन्द्रियाँ पुरुषपरिणामात्मक सिद्ध होती हैं और इस तरह जीव और पुद्गलके सिवाय धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन द्रव्योंको छोड़कर अन्य द्रव्य सिद्ध नहीं

१ स द 'च न' । २ द प्रती 'तथा शब्दो नाकाशपरिणामात्मकः पुद्गलपरिणामात्मकत्वात्, यदाकाशपरिणामात्मकं तत्र पुद्गलपरिणामात्मकं' इति पाठः तथेत्यादिमूर्तिमदन्तपाठस्थाने उपलभ्यते ।

प्रधानं नाम तत्त्वान्तरमस्ति । सत्त्वरजस्तमसामपि द्रव्यभावरूपायां पुद्गलद्रव्यपुरुषद्रव्यपरिणामत्वोपपत्तेः, अन्वया उदघटनात्, इति द्रव्यकर्माणि पुद्गलात्मकान्वेष सिद्धानि, भावकर्माणां जीवपरिणामत्वसिद्धेः । तानि च द्रव्यकर्माणि पुद्गलस्कन्धरूपाणि, परमाणुनां कर्मत्वा-नुपपत्तेः, तेषां जीवस्वरूपप्रतिबन्धकत्वाभावादिति कर्मस्कन्धसिद्धिः^१ । ते च कर्मस्कन्धा बहवः इति कर्मस्कन्धराशयः सिद्धाः । ते च भूभुत इव भूभुत इति व्यपदिशन्ते समाधिबचनात् । तेषां कर्मभूततां भेदो विरलेषयामेव न पुनरत्यन्तसंज्ञयः, सतो द्रव्यत्वात्पञ्चविनाशानुपपत्तेः प्रसिद्धत्वात् । तत एव कर्मभूततां भेत्ता भगवान् श्रोत्रो न पुनर्विनाशयितेति निरवयमिदं “भेत्तारं कर्मभूततां ज्ञातारं विरवतत्त्वानाम्” इति विशेषणद्वित्वं “मोक्षमार्गस्य नेतारम्” इति विशेषणवत् ।

[मोक्षस्य स्वरूपम्]

§ ३०२. कः पुनर्मोक्षः ? इत्याह—

स्वात्मलाभस्ततो मोक्षः कृत्स्नकर्मक्षयान्मतः ।

निर्जरासंवराम्यां नुः* सर्वसद्वादिनामिह ॥११६॥

होता । ऐसी हालतमें प्रधान नामका अलग तत्त्व नहीं है । सत्त्व, रज और तम ये तीन भी, जो द्रव्य और भावरूप हैं, पुद्गलद्रव्य और पुरुषद्रव्यके परिणाम सिद्ध होते हैं । यदि वे उन दोनोंके परिणाम न हों तो वे बन ही नहीं सकते हैं । तात्पर्य यह कि जो सत्त्व, रज और तम इन तीनकी साम्य अवस्थाको प्रधान कहा गया है वे तीनों भी जीव और पुद्गलके ही परिणाम हैं और इसलिये इन दोनोंके अलावा उन (सन्वादि) का आधारभूत कोई अलग द्रव्य नहीं है जिसे प्रधान माना जाय । इस प्रकार द्रव्यकर्म पुद्गलपरिणात्मक ही सिद्ध होते हैं, क्योंकि भावकर्म जीवके परिणाम सिद्ध हैं । और वे द्रव्यकर्म पुद्गलस्कन्धरूप हैं, क्योंकि परमाणुओंमें कर्मपना नहीं बन सकता है । कारण, वे जीवस्वरूपके प्रतिबन्धक नहीं हैं, इस तरह कर्मस्कन्ध प्रसिद्ध होते हैं । तथा वे कर्मस्कन्ध बहुत हैं, इस लिये कर्मस्कन्धराशि भी सिद्ध हो जाती है और चूंकि वे पर्वतोंकी तरह विशाल और दुर्भेद्य हैं इस लिये उन्हें संक्षेपमें भूभुत—पर्वत कहा जाता है । उन कर्मपर्वतोंका जो भेदन है वह उनका विश्लेषण—जुड़ा करना ही है, अत्यन्त नाश नहीं, क्योंकि सत्तात्मक द्रव्यका अत्यन्त विनाश नहीं होता, यह सर्वप्रसिद्ध है । इसीसे भगवान्को कर्मपर्वतोंका भेत्ता—भेदनकर्ता—विश्लेषणकर्ता कहा है, नाशकर्ता नहीं । इस प्रकार ‘कर्मपर्वतोंका भेत्ता, विरवतत्त्वोंका ज्ञाता’ ये दोनों आत्मके विशेषण निरवयव हैं—निर्दोष हैं, जैसे ‘मोक्षमार्गका नेता’ यह विशेषण निर्दोष है ।

§ ३०२. शंका—मोक्षका स्वरूप क्या है अर्थात् मोक्ष किसे कहते हैं ?

उत्तर—इसका उत्तर अगली कारिकामें कहते हैं—

‘चूंकि कर्मपर्वतोंका क्षय होता है, अतः समस्त कर्मोंका संवर और निर्जराद्वारा क्षय होकर जीव (पुरुष) को जो अपने स्वरूपका लाभ होता है वह आस्तिकोंके मोक्ष माना गया है ।’

१ इ ‘कर्मस्कन्धसिद्धेः’ । २ नु ‘तु’ ।

§ ३०३. यत् पूर्वं ततः स्वात्मलाभो जीवस्य मोक्षः कृत्स्नानां कर्मबामागमिनां सञ्चितानां च संहरनिर्जराभ्यां क्षयाद्विरलेषात्सर्वसद्वादिनां मत इति सर्वेषामास्तिकानां मोक्ष-स्वरूपे विवादाभावं दर्शयति तेषामात्मस्वरूपे कर्मस्वरूपे च विवादात् । स च प्रागेव निरस्तः, अनन्तज्ञानादिचतुष्टयस्य सिद्धत्वस्य बाधनः स्वरूपस्य प्रमाणप्रसिद्धत्वात् । न ह्यचेतनत्वमात्मनः स्वरूपम्, तस्य ज्ञानसमवायित्वविरोधात्, आकाशादिवत्^१ । तत्कारणारहविशेषासम्भवाच्च, तद्वत्, तस्यान्तःकरणसंयोगत्वापि दुर्घटत्वात् । प्रतीयते च ज्ञानमात्मनि, ततस्तस्य नाचेतन्यं स्वरूपम् ।

§ ३०४. ज्ञानस्य चैतन्यस्यानित्यत्वात्कथमात्मनो नित्यस्य तत्स्वरूपम् ? इति चेत्, न; अनन्तस्य ज्ञानस्यानादेरचानित्यत्वैकान्द्याभावात् । ज्ञानस्य नित्यत्वे न कदाचिदज्ञानमात्मनः^२ स्यादिति चेत्, न; तदावरणोदये तद्विरोधात् । एतेन समस्तवस्तुविषयज्ञानप्रसङ्गोऽपि विनिवारितः, तद्घातिकर्मोदये सति संसारिण्यस्त्वदसम्भवात् । तत्त्वमेव तु केवलिनः सर्वद्रव्यपर्यायविषयस्य ज्ञानस्य प्रमाणतः प्रसिद्धेः सर्वज्ञत्वस्य साधनात् । चैतन्यमात्रमेवात्मनः स्वरूपं

§ ३०३. आगामी और सञ्चित समस्त कर्मोंका संवर और निर्जराद्वारा क्षय होनेसे जीवके स्वात्मलाभरूप मोक्ष होता है । कारिकामें जो 'सर्वसद्वादिनां मतः' पदका प्रयोग है उससे सभी आस्तिकोंका मोक्षके स्वरूपविषयमें विवादाभाव प्रदर्शित किया गया है अर्थात् मोक्षके उक्त स्वरूपमें सभी आस्तिकोंको अविवाद है—वे उसे मानते हैं । केवल आत्माके स्वरूप और कर्मके स्वरूपमें उन्हें विवाद है किन्तु वह पहले ही निराकृत हो चुका है क्योंकि प्रमाणसे अनन्तज्ञानादिचतुष्टय और सिद्धत्व आत्माका स्वरूप प्रसिद्ध होता है । प्रकट है कि अचेतनता (जडता) आत्माका स्वरूप नहीं है, अन्यथा आत्माके ज्ञानका समवाय नहीं बन सकेगा, जैसे आकाशादिकमें वह नहीं बनता है । और ज्ञानका कारणभूत अदृष्टविशेष भी आकाशादिकी तरह उस (जड आत्मा) के सम्भव नहीं है । तथा अन्तःकरणसंयोग भी उसके दुर्घट है । और आत्मामें ज्ञान प्रतीत होता है । अतः आत्माका अचेतनता स्वरूप नहीं है ।

§ ३०४. शंका—चैतन्यरूप ज्ञान अनित्य है और इसलिये वह नित्य आत्माका स्वरूप कैसे बन सकता है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि ज्ञान अनन्त और अनादि है, इसलिये वह सर्वथा अनित्य नहीं है—नित्य भी है ।

शंका—यदि ज्ञान नित्य है तो आत्माके कभी अज्ञान नहीं होना चाहिये ?

समाधान—नहीं, क्योंकि ज्ञानावरणकर्मका उदय होनेपर अज्ञानके होनेमें कोई विरोध नहीं है । इस कथनसे समस्त पदार्थोंके ज्ञानका प्रसङ्ग भी दूर हो जाता है क्योंकि समस्त पदार्थोंके ज्ञानको घातनेवाले घातिकर्मोंके उदयमें संसारियोंके वह सम्भव नहीं है । उनके नाश हो जानेपर तो केवलीभगवानके वह समस्त द्रव्यों और उनकी समस्त पर्यायोंको विषय करनेवाला ज्ञान प्रमाणसे प्रसिद्ध है और इसलिये सर्वज्ञताकी उनके

[न ज्ञानम्] इत्यप्यनेन^१ निरस्तम्, ज्ञानस्वभावरहितस्य चेतनत्वविरोधात्, गगनादिवत् ।

§ ३०४. “प्रभास्वरमिदं चित्तम्” [] इति स्वसंवेदनमात्रं चित्तस्य स्वरूपं वदन् अपि सकलार्थविषयज्ञानसाधना^२द्विरस्तः, स्वसंविन्मात्रेण वेदनेन सर्वार्थसाक्षात्करणविरोधात् ।

§ ३०५. तदेवं प्रतिवादिपरिकल्पिताऽऽत्मस्वरूपस्य प्रमाणाबाधितत्वात्स्याद्वादिनिगदितमेवानन्तज्ञानादिस्वरूपमात्मनो व्यचक्षते । ततस्तस्यैव क्षामो मोक्षः सिद्ध्येन्न पुनः स्वात्म-प्रहाणमिति प्रतिपद्येमहि प्रमाणासिद्धत्वात् ।

§ ३०७. तथा कर्मस्वरूपे च विप्रतिपत्तिः कर्मणादिना कल्पनाभेदात् । सा च पूर्वं निरस्ता, इत्यर्थं विधादेन ।

[संवरनिर्जरामोक्षायां भेदप्रदर्शनम्]

§ ३०८. ननु च संवरनिर्जरामोक्षायां भेदाभावः, कर्माभावस्वरूपत्वाविशेषात्, इति चेदः

सिद्धि की जाती है । तात्पर्य यह कि आत्मामें जब तक घातिकर्मोंका उदय विद्यमान रहता है तब तक समस्त पदार्थोंका ज्ञान संसारी जीवोंको नहीं होता, किन्तु जिस आत्मविशेषके घातिकर्मोंका अभाव होजाता है उसके समस्त पदार्थविषयक ज्ञान होता है क्योंकि विशिष्ट आत्माको सर्वज्ञ माना गया है । अतः ज्ञानको आत्माका स्वरूप माननेमें न सर्वार्थविषयक ज्ञानका प्रसङ्ग आता है और न अज्ञानके अभावका प्रसङ्ग आदि दोष प्राप्त होता है

जो कहते हैं कि ‘चैतन्यमात्र ही आत्माका स्वरूप है, ज्ञान नहीं’ [] उनका यह कहना भी उपर्युक्त विवेचनसे निराकृत होजाता है, क्योंकि जो ज्ञानस्वभावसे रहित है वह चेतन नहीं होसकता है, जैसे आकाशादिक ।

§ ३०५. “प्रकाशस्वरूप यह चित्त (आत्मा) है”, [] अतः स्वसंवेदनमात्र चित्तका स्वरूप है, बौद्धोंका यह कथन भी ज्ञानको सकलार्थविषयक सिद्ध करनेसे खण्डित होजाता है क्योंकि जो ज्ञान अपने आपका ही वेदक (प्रकाराक) है वह समस्त पदार्थोंका साक्षात्कर्ता नहीं होसकता है ।

§ ३०६. इस प्रकार प्रतिवादियोंद्वारा कल्पित किया गया आत्माका स्वरूप प्रमाणाबाधित होनेसे स्याद्वादियोंद्वारा कहा गया आत्माका अनन्तज्ञानादि स्वरूप व्यवस्थित होता है । अतः उसी अनन्तज्ञानादि स्वरूपका लाभ (प्राप्ति) मोक्ष सिद्ध होता है, आत्माका नाश मोक्ष नहीं, यही हम ठीक समझते हैं क्योंकि वह प्रमाणा-सिद्ध है ।

§ ३०७. इसी तरह कर्मको माननेवालोंके कर्मस्वरूपमें विवाद है, क्योंकि उसमें उनकी नाना कल्पनाएँ हैं जिनका पहले निराकरण किया जा चुका है । अतः इस विवादको अब समाप्त करते हैं ।

§ ३०८. शङ्का—संवर, निर्जरा और मोक्ष इनमें भेद नहीं है क्योंकि तीनों ही कर्मोंके अभावस्वरूप हैं ?

न; संवरस्यागामिकर्मोत्पत्तिरुच्यतात्वात् । “आस्रवनिरोधः संवरः” [तत्त्वार्थसू० ३११] इति वचनात् । निर्जरायास्तु देश^१सञ्चितकर्मविप्रमोहश्चक्यतात्वात्, “देशतः कर्मविप्रमोहो निर्जरा” [] इति प्रतिपादनात् । कृत्स्नकर्मविप्रमोहस्यैव मोहत्ववचनात् । ततः सञ्चिता-जागतद्रूपभावकर्मणां विप्रमोहस्य संवरनिर्जरायोरभावात्ताभ्यां मोहस्य भेदः सिद्धः^२ ।

[मोक्षमस्वीकुर्वतां नास्तिकानां प्रतिपादनं न मोक्षसद्भावबाधकमिति प्रदर्शयति]

§ ३०१ ननु च नास्तिकान्प्रति मोक्षस्वरूपेऽपि विवादाः, इति चेत्; न; तेषां प्रकाश-भाषणिकारात्^३ । तदेवाह—

नास्तिकानां च नैवास्ति प्रमाणं तन्निराकृतौ ।

प्रलापमात्रकं तेषां नावधेयं महात्मनाम् ॥११७॥

§ ३१०. तेषां प्रत्यक्षमेकमेव^४ प्रमाणां नास्तिकानां ते कथं मोक्षनिराकरण्याव प्रमाणात्तरं वदेयुः? स्वेष्टहानिप्रसङ्गात् । पराम्युपगतेन प्रमाणेन मोक्षभावमाचक्ष्णाया मोक्षसन्ना-यमेव किञ्चाचक्षते^५ न चे द्विचित्तमनसः परपर्यनुयोगपरतया? प्रलापमात्रं तु महात्मनां नावधेयम्,

समाधान—नहीं; क्योंकि आगामी कर्मोंका उत्पन्न न होना संवर है। कारण, “आस्रवका रुक जाना संवर है” [तत्त्वार्थसू० ३-१] ऐसा सूत्रकारका उपदेश है। और सञ्चित कर्मोंका एक-देश क्षय होना निर्जरा है। कारण, “एक-देशसे कर्मोंका नाश होना निर्जरा है” [] ऐसा कहा गया है। तथा समस्त कर्मोंका सर्वथा क्षीण हो जाना मोक्ष है। अतः संवर तो आगामी द्रव्य और भावकर्मोंके अभाव-रूप है और निर्जरा संचित द्रव्य और भावकर्मोंके एक-देश अभावरूप है। तथा मोक्ष आगामी और संचित समस्त द्रव्य-भाव कर्मोंके सम्पूर्णतः अभावरूप है जो न संवरसे होता है और न निर्जरासे और इसलिये दोनों (संवर और निर्जरा) का तथा दोनोंसे मोक्षका भेद सिद्ध है।

§ ३०६. शङ्का—नास्तिकोंके लिये मोक्षके स्वरूपमें भी विवाद है?

समाधान—नहीं, क्योंकि उनका वह केवल प्रलाप है। यही आगे कहते हैं:—

‘नास्तिकोंके मोक्षका निराकरण करनेमें कोई प्रमाण नहीं है और इसलिये उनका वह कहना प्रलापमात्र (केवल वकना अथवा रोना) है, अतः वह महात्मा-ओंके द्वारा ध्यान देने योग्य नहीं है।’

§ ३१०. जिन नास्तिकोंके एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है वे मोक्षका निराकरण करनेके लिये अन्य प्रमाण कैसे मान सकते हैं? अन्यथा अपने इष्टकी हानिका प्रसङ्ग आवेगा। यदि वे दूसरोंके माने प्रमाणद्वारा मोक्षका अभाव बतलायें तो वे यदि विज्ञप्तचित्त नहीं हैं तो दूसरोंके प्रश्न करनेपर मोक्षका सद्भाव ही क्यों नहीं बतलाते? तात्पर्य यह कि नास्तिकोंके द्वारा केवल एक प्रत्यक्षप्रमाण माना जाता है और वह सद्भावका ही साधक है। इसलिये वे उसके द्वारा मोक्षका निषेध नहीं कर सकते हैं।

1 मु स प ‘देश’ पाठो नास्ति । 2 द ‘भेदसिद्धिः’ । 3 मु प स ‘अत्रानधिकारात्’ । 4 मु ‘प्रत्यक्षमेव’ । 5 द ‘एतद्विज्ञप्तमनसः’ ।

तेषामुपेकार्हात्वात् । ततो निर्विवाद एव मोक्षः प्रविपक्ष्यः ।

[मोक्षमार्गस्य स्वरूपकथनम्]

§ ३११. कस्तर्हि मोक्षमार्गः ? इत्याह—

मार्गो मोक्षस्य वै सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकः ।

विशेषेण प्रपञ्चव्यो नान्यथा तद्विरोधतः ॥११८॥

§ ३१२. मोक्षस्य हि मार्गः साक्षात्प्राप्त्युपायो विशेषेण प्रत्यावर्णीयः^१, असाधारण-कारणात् तयाभावोपपत्तेः, न पुनः सामान्यतः साधारणकारणात् प्रत्यक्षैककालसमवाय-विशेषस्य सत्त्वात् । स च त्रयात्मक एव प्रविपक्ष्यः । तथा हि—‘सम्यग्दर्शनादित्रयात्मको मोक्षमार्गः, साक्षान्मोक्षमार्गत्वात् । यस्तु न सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकः स न साक्षान्मोक्षमार्गः, यथा ज्ञानमात्रादि, साक्षान्मोक्षमार्गरं च विवादाध्यासितः, तस्मात्सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकः’ इति ।

अतः उसका निषेध करनेके लिए उन्हें प्रमाणान्तर (अनुमान) मानना पड़ेगा और जब वे उसे मान लेते हैं तो उससे अच्छा यह है कि उसी प्रमाणान्तर (सत्ता-साधकानुमान) से मोक्षका सद्भाव ही मान लेना चाहिए ? दूसरोंसे प्रश्न करवानेकी अपेक्षा स्वयं ही विवेकी बनकर उसका अस्तित्व उन्हें स्वीकार कर लेना उचित है । यदि वे बिना प्रमाणके ही उसका अभाव करें तो उनका वह प्रलापमात्र (प्रमाणशून्य कथन) कहा जायेगा और जो महात्माओंके ध्यान देनेयोग्य नहीं है, उनके लिये वह उपेक्षाके योग्य है । अतः निर्विवाद ही मोक्ष स्वीकार करना चाहिये ।

§ ३११. शंका—अच्छा तो यह बतलायें, मोक्षका मार्ग क्या है ?

समाधान—इसका उत्तर इस कारिकामें देते हैं—

‘मोक्षका मार्ग निश्चय ही विरोधरूपसे सम्यग्दर्शनादि तीनरूप जानना चाहिये, अन्यथा नहीं, क्योंकि उसमें विरोध है । तात्पर्य यह कि मोक्षप्राप्तिका उपाय सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनोंकी एकता है, अकेला सम्यग्दर्शन अथवा, अकेला सम्यग्ज्ञान या अकेला सम्यक्चारित्र मोक्षप्राप्तिका उपाय नहीं है, क्योंकि वह प्रत्यक्षादि प्रमाणसे प्रतीत नहीं होता और इसलिये उसमें प्रतीतिविरोध है ।’

§ ३१२. प्रकट है कि मोक्षका मार्ग, साक्षात् मोक्षकी प्राप्ति का उपाय विरोध-रूपसे ज्ञातव्य (जानने योग्य) है, क्योंकि जो असाधारण कारण होता है वही विरोध-रूपसे ज्ञातव्य होता है, सामान्यरूपसे नहीं, क्योंकि द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भाव-विशेषरूपसे साधारण कारण विद्यमान रहता है और इसलिये वह विरोधतः ज्ञातव्य नहीं होता । और वह (मोक्षका विशेषतः मार्ग) तीनरूप ही जानना चाहिये, एक या दो रूप नहीं । वह इस प्रकारसे है—मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शन आदि तीनरूप है, क्योंकि वह साक्षात् मोक्षमार्ग है, जो सम्यग्दर्शन आदि तीनरूप नहीं है वह साक्षात् मोक्षमार्ग नहीं है, जैसे अकेला ज्ञान आदि । और साक्षात् मोक्षमार्ग विचारकोटिमें स्थित मोक्षमार्ग है, इस कारण

१ इ ‘प्रत्यासन्नस्यासाधा’, स ‘प्रत्यावर्णीये सा’ ।

अत्र नाप्रसिद्धो धर्मी, मोक्षमार्गमात्रस्य सकलमोक्षवादिनामविवादास्पदस्य^१ धर्मित्वात् । तत् एव नाप्रसिद्धविशेष्यः पक्षः । नाप्यप्रसिद्धविशेष्यः, सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकत्वस्य व्याधिविमोक्ष-मार्गे^२ रसायनादौ प्रसिद्धत्वात् । न हि रसायनअज्ञानमात्रं सम्यग्ज्ञानाचरणरहितं सकलामय-विनाशनाशकम् । नापि रसायनज्ञानमात्रं अज्ञानाचरणरहितम् । न च रसायनाचरणमात्रं अज्ञानज्ञानशून्यम् । तेषामन्यतमापाये सकलव्याधिविप्रमोक्षकत्वस्य रसायनफलस्यासम्भवात् । तद्वत्सकलकर्ममहाव्याधिविप्रमोक्षोऽपि तत्त्वअज्ञानज्ञानाचरणत्रयात्मकादेवोपायादनपायमुपपद्यते, तद-न्यतमापाये तदनुपपत्तेः ।

§ ३१३. ननु चायं प्रतिज्ञार्थैकदेशासिद्धो हेतुः, शब्दानित्यत्वे शब्दत्ववत्, इति न मन्त-व्यम्, प्रतिज्ञार्थैकदेशत्वेन हेतोरसिद्धत्वायोगात् । प्रतिज्ञा हि धर्मिधर्मसमुदायलक्षणा, तदेकदेशस्तु धर्मी धर्मो वा । तत्र न धर्मी तावदप्रसिद्धः, “प्रसिद्धो धर्मी” [न्यायप्रवेश पृ० १] इति

वह सम्यग्दर्शनादि तीनरूप है । यहाँ (अनुमानमें) धर्मी अप्रसिद्ध नहीं है क्योंकि मोक्ष-मार्गमात्रको धर्मी बनाया गया है और उसमें सभी मोक्षवादियोंको अविवाद है—मोक्षमार्ग-विशेषमें ही उन्हें विवाद है (क्योंकि कोई सिर्फ ज्ञानको, कोई केवल दर्शन—अज्ञा-विशेषको और कोई केवल चरित्रको मोक्षका मार्ग मानते हैं और इसलिये उसीमें मतभेद है ।) मोक्षमार्गसामान्यमें तो सब एकमत हैं । अतएव पक्ष अप्रसिद्धविशेष्य नहीं है और न अप्रसिद्धविशेषण भी है, क्योंकि सम्यग्दर्शन आदिकी तीनरूपता रोगके मोक्षमार्ग (रोगके निवृत्तिकारण) रसायनादिक (दवा आदि) में प्रसिद्ध है । प्रकट है कि रसायनके सम्यग्ज्ञान और पथ्यापथ्यके आचरणरहित केवल रसायनका अज्ञान (विश्वास) समस्त रोगोंको नाश करनेमें समर्थ नहीं है । न रसायनके अज्ञान और आचरणरहित केवल उसका ज्ञान भी समर्थ है और न अज्ञान-ज्ञानशून्य केवल रसायनका आचरण भी । कारण, उनमेंसे यदि एकका भी अभाव हो तो सम्पूर्ण रोगकी निवृत्तिरूप रसायनका फल प्राप्त नहीं होसकता है । उसी प्रकार समस्त कर्मरूपी महाव्याधिका मोक्ष (कूटना) भी यथार्थ अज्ञान, यथार्थ ज्ञान और यथार्थ आचरण इन तीनरूप ही उपायसे निर्बाध प्रसिद्ध होता है, उनमेंसे किसी एकका भी अभाव होनेपर वह नहीं बन सकता है । तात्पर्य यह कि मोक्षमार्गमें, चाहे वह किसी भी प्रकारका क्यों न हो, सम्यक् अज्ञा, सम्यक् बोध और सम्यक् आचरण इन तीनोंकी एकता अनिवार्य है और इस लिये पक्ष अप्रसिद्धविशेषण भी नहीं है ।

§ ३१३. शंका—यह हेतु प्रतिज्ञार्थैकदेशासिद्ध है, जैसे शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमें ‘शब्दत्व’—शब्दपना हेतु ?

समाधान—नहीं; क्योंकि प्रतिज्ञार्थैकदेशरूपसे हेतु असिद्ध नहीं है । स्पष्ट है कि धर्म और धर्मीके समुदायको प्रतिज्ञा कहते हैं उसका एकदेश धर्मी अथवा धर्म है । उनमें धर्मी तो असिद्ध नहीं है, क्योंकि “धर्मी प्रसिद्ध होता है” [न्यायप्रवेश० पृ० १]

वचनात् । न चायं धर्मित्वविवक्षायाः प्रसिद्ध इति वक्तुं युक्तम्, प्रमाणात्तत्सम्प्रत्ययत्वाविशेषात् ।

§ ३१४. ननु मोक्षमार्गो धर्मी मोक्षमार्गत्वं हेतुः, तच्च न धर्मि, सामान्यरूपत्वात्, [सामान्यरूपस्य च] साधनधर्मत्वेन प्रतिपादनात्, इत्यपरः; सोऽप्यनुकूलमाचरति; साधनधर्मस्य धर्मिरूपत्वाभावे प्रतिज्ञार्थकदेशत्वनिराकरणात् । “विशेषं धर्मिणं कृत्वा सामान्यं हेतुं भूवतो न दोषः” [] इति परैः स्वयमभिधानात् । ‘प्रयत्नानन्तरीयकः’ शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात्’ इत्यादिषु ।

§ ३१५. कः पुनरत्र विरोधो धर्मी ? मोक्षमार्ग इति ब्रूमः । कुतोऽस्य विरोधः ? स्वास्त्यमार्गात् । न ह्यत्र मार्गसामान्यं धर्मि । किं तर्हि ? मोक्षविशेषयो मार्गविरोधः ।

ऐसा कहा गया है । तथा यह कहना कि धर्मित्व (धर्मीपना) की विवक्षाके समय धर्मी असिद्ध है, युक्त नहीं है । कारण, प्रमाणसे उसकी सम्यक् प्रतीति होती है । तात्पर्य यह कि धर्मी कहीं तो प्रमाणसे, कहीं विकल्पसे और कहीं प्रमाण तथा विकल्प दोनोंसे प्रसिद्ध रहता है । प्रकृतमें ‘मोक्षमार्ग’ रूप धर्मी प्रमाणसे प्रसिद्ध है और इसलिये उक्त (धर्मीको अप्रसिद्ध होनेका) दोष नहीं है ।

§ ३१४. शंका—‘मोक्षमार्ग’ (विशेष) धर्मी है, ‘मोक्षमार्गत्वं’ (सामान्य) हेतु है और इसलिये वह धर्मी नहीं होसकता, क्योंकि वह सामान्यरूप है और सामान्यरूपका साधनधर्मरूपसे प्रतिपादन किया जाता है अर्थात् सामान्यको हेतु बनाया जाता है, धर्मी नहीं । और ऐसी हालतमें आप यह कैसे कहते हैं कि प्रकृतमें मोक्षमार्गमात्र—मोक्षमार्गसामान्यको धर्मी बनाया है ?

समाधान—आपका कथन हमारे अनुकूल है, क्योंकि यदि साधनधर्म (सामान्य) धर्मिरूप नहीं है तो वह प्रतिज्ञार्थकदेश नहीं होसकता और उस दशामें प्रतिज्ञार्थकदेशरूपसे हेतुको असिद्ध नहीं कहा जा सकता है । “विशेषको धर्मी बनाकर सामान्यको हेतु कहनेवालोंके कोई दोष नहीं है” [] ऐसा दूसरे दार्शनिकोंने भी कहा है । जैसे ‘शब्द प्रयत्नका अविनाभावी है—प्रयत्नके बिना वह उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि प्रयत्नका अविनाभावी है’ इस स्थलमें विशेष—प्रयत्नका अविभावी—व्यक्तिको धर्मी और प्रयत्नका अविनाभावित्व (प्रयत्नानन्तरीयकत्व)—सामान्यको हेतु बनाया गया है ।

§ ३१५. शंका—अच्छा तो बतलाइये, यहाँ किस विशेषको धर्मी बनाया गया है ?

समाधान—‘मोक्षमार्ग’ विशेषको ।

शंका—इसको विरोध कैसे कहा जाता है अर्थात् यह विशेष कैसे है ?

समाधान—क्योंकि वह आत्मनिष्ठ मार्ग है । प्रकट है कि यहाँ (अनुमानमें) मार्गसामान्यको धर्मी नहीं किया । किसे क्या ? मोक्ष जिसका विशेषण है ऐसे मार्ग-विशेषको धर्मी किया है । तात्पर्य यह कि हमने उपर्युक्त अनुमानमें ‘मोक्षमार्ग’ विशेष(व्यक्ति)को धर्मी और ‘मोक्षमार्गत्वं’ सामान्यको हेतु बनाया है और इसलिये उपर्युक्त दोष नहीं है ।

कथमेवं मोक्षमार्गत्वं सामान्यम् ? मोक्षमार्गानेक^१व्यक्रिनिष्ठत्वात् । कश्चिन्मानसशारीरव्याधिविशेषाणां मोक्षमार्गः^२, कश्चिद्द्रव्यभावसकलकर्मणाम्, इति मोक्षमार्गत्वं सामान्यं शब्दत्ववत् । शब्दत्वं हि यथा शब्दविशेषे वर्णपदवाक्यात्मके विचादास्पदे तथा तत्तद्विततघनसुषिरशब्देऽपि^३ 'आवयज्ञानजननसमर्थतया शब्दव्यपदेशं नातिक्रामति, इति शब्दविशेषं धर्मिणा कृत्वा शब्दत्वं सामान्यं हेतुं' ब्रुवाव्यो न कश्चिद्दोषमास्ति^४ते^५ तथाऽनन्वय^६दोषस्याप्यभावात् । तद्वन्मोक्षमार्गविशेषं धर्मिण्यमभिधाय मोक्षमार्गत्वं सामान्यं साधनमभिधानो नोपास्तव्यः^७ । तथा साध्यधर्मोऽपि प्रतिज्ञार्थैकदेशो हेतुत्वेनोपादीयमानो न प्रतिज्ञार्थैकदेशत्वेनासिद्धः, तस्य धर्मिणा व्यभिचारात्, प्रतिज्ञार्थैकदेशस्यापि धर्मिणोऽसिद्धत्वानुपपत्तेः । किं तर्हि ? साध्यत्वेनै^८वासिद्धः, इति न प्रतिज्ञार्थैकदेशो नामासिद्धो हेतुरस्ति ।

§ ३१६. विपक्षे बाधकप्रमाणाभावादन्यथानुपपत्तत्वनियमानिरचयादगमको^९ऽयं हेतुः,

शंका—यदि आत्मनिष्ठ होनेसे 'मोक्षमार्ग' विशेष है तो 'मोक्षमार्गत्व' सामान्य कैसे है अर्थात् उसे सामान्य क्यों कहा जाता है ?

समाधान—क्योंकि वह (मोक्षमार्गत्व) अनेक मोक्षमार्गव्यक्तियोंमें रहता है । किसीमें मानसिक एवं शारीरिक व्याधिविशेषोंका मोक्षमार्ग है और किसीमें द्रव्य तथा भाव समस्त कर्मोंका मोक्षमार्ग है और इसलिये 'मोक्षमार्गत्व' शब्दत्वकी तरह सामान्य है । प्रकट है कि जिस प्रकार 'शब्दत्व' विचारकोटिमें स्थित वर्ण, पद और वाक्यरूप शब्द-विशेषोंमें रहता है तथा तत्, वितत, घन एवं सुषिर शब्दोंमें भी आवयज्ञानको उत्पन्न करनेमें समर्थ होनेसे 'शब्द' व्यपदेशको उलंघन नहीं करता अर्थात् इन सभी विभिन्न शब्दोंमें शब्दत्व रहता है और इस लिये शब्दविशेषको धर्मी बनाकर शब्दत्वसामान्यको हेतु कहनेवालोंके कोई दोष नहीं होता । और न उसमें अनन्वयदोष ही आता है । उसी प्रकार मोक्षमार्गविशेषको धर्मी बनाकर मोक्षमार्गत्वसामान्यको साधन कहनेवाले भी दोषयोग्य नहीं हैं अर्थात् उनके भी कोई दोष नहीं हो सकता है ।

तथा साध्यधर्म भी प्रतिज्ञार्थैकदेश है, यदि उसे हेतु बनाया जाय तो वह प्रतिज्ञार्थै-देशरूपसे असिद्ध नहीं कहा जासकता; क्योंकि उसका धर्मीके साथ व्यभिचार है । कारण, धर्मी प्रतिज्ञार्थैकदेश होता हुआ भी असिद्ध नहीं होता । फिर वह असिद्ध कैसे है ? इसका उत्तर यह है कि चूँकि वह साध्य है और साध्य असिद्ध होता है, इसलिये वह साध्य-रूपसे ही असिद्ध (स्वरूपासिद्ध) है । अतः हमारा हेतु प्रतिज्ञार्थैकदेश नामका असिद्ध हेत्वाभास नहीं है ।

§ ३१६. शङ्का—विपक्षमें बाधक प्रमाण न होनेसे हेतुमें अविनाभावरूप व्याप्तिका निश्चय नहीं है और इसलिये आपका यह हेतु अगमक है—साध्यका साधक नहीं

- १ मु स प 'मोक्षमार्गाणामनेक' । २ 'मोक्षमार्गोऽनेक' । मूले स्वसंशोधितः पाठो निक्षिप्तः ।
 ३ 'मोक्षो रसायनमार्गः' । ४ 'मोक्षस्य मार्ग' । ५ 'भवया' । ६ 'ब्रुवतो न किञ्चिदो-
 षस्तिष्ठते' । ७ 'अनन्वयत्व' । ८ मु क स द 'नोपस्तव्यः' । ९ मु स प 'साध्यत्वेनासि' ।
 १० 'नियमनिरचयात् । सग्यदर्शनादित्रयात्मकरहिते पदार्थगमकोऽयं' ।

इति चेत्; न; ज्ञानमात्रादौ विपक्षे मोक्षमार्गत्वस्य हेतोः प्रमाणबाधितत्वात् । सम्यग्दर्शनादि-
त्रयात्मकावे हि मोक्षमार्गस्य साध्ये ज्ञानमात्रादिविपक्षः, तत्र च न मोक्षमार्गत्वं सिद्धम्, बाध-
कसङ्गात्वात् । तथा हि—ज्ञानमात्रं हि^१ न कर्ममहाव्याधिमोक्षमार्गः, श्रद्धानाचरणशून्यत्वात्,
शारीरमानसव्याधिविमोक्षकारणरसायनज्ञानमात्रवत् । नाप्यचरणमात्रं तत्कारणम्, श्रद्धानज्ञान-
शून्यत्वात्, रसायनाचरणमात्रवत् । नापि ज्ञानवैराग्ये तदुपायः, तत्त्वश्रद्धानविधुरत्वात्, रसा-
यनज्ञानवैराग्यमात्रवत्, इति सिद्धोऽन्यथानुपपत्तिनिबन्धः साधनस्य । ततो मोक्षमार्गस्य सम्य-
ग्दर्शनादित्रयात्मकत्वसिद्धिः ।

§ ३१७. परम्परया मोक्षमार्गस्य सम्यग्दर्शनमात्रात्मकत्वसिद्धेर्व्यभिचारी हेतुः, इति चेत्;
न; साक्षादिति विशेषणत्वात् । साक्षान्मोक्षमार्गत्वं हि^२ सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकत्वं न व्यभिचरति,
स्वायत्तकषायचरमक्षयवर्तिपरमार्हन्त्यलक्ष्यजीवन्मोक्षमार्गं इवेति सुप्रतीतम् । तथैवायोगकेबलीचर-
मक्षयवर्तिकृत्स्नकर्मक्षयलक्ष्यमोक्षमार्गं^३ साक्षान्मोक्षमार्गत्वं सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकत्वं न व्यभि-

होसकता है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि विपक्षभूत अकेले ज्ञानादिकर्म 'मोक्षमार्गत्व' हेतु प्रमाणमे
बाधित है—अर्थात् प्रत्यक्षादिसे यह सुप्रतीत है कि मोक्षमार्गपना अकेले ज्ञान, अकेले
दर्शन और अकेले चरित्रमें, जो कि विपक्ष हैं, नहीं रहता है और इसलिये विपक्षबाधक
प्रमाण विद्यमान ही है । प्रकट है कि मोक्षमार्गको सम्यग्दर्शनादि तीनरूप सिद्ध करनेमें
अकेला ज्ञान आदि विपक्ष हैं और उनमें मोक्षमार्गत्व सिद्ध नहीं है, क्योंकि उसमें बाधक
मौजूद हैं । वह इस तरहसे—अकेला ज्ञान कर्मरूप महाव्याधिका मोक्षमार्ग नहीं है क्यों-
कि वह श्रद्धान और आचरणशून्य है, जैसे शारीरिक और मानसिक व्याधिके छूटनेका
कारणभूत रसायनज्ञानमात्र । न अकेला आचरण भी उसका कारण है क्योंकि वह श्रद्धान
और ज्ञानशून्य है, जैसे रसायनका आचरणमात्र । तथा न केवल ज्ञान और वैराग्य उस-
(कममहाव्याधिके मोक्ष)का उपाय हैं क्योंकि वे यथार्थ श्रद्धानरहित हैं, जैसे रसायनका
केवल ज्ञान और केवल आचरण । इस प्रकार हेतुमें अविनाभावरूप व्याप्तिका निश्चय
सिद्ध है और इसलिये उससे मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शनादि तीनरूप सिद्ध होता है ।

३१७. शङ्का—परम्परासे मोक्षमार्ग अकेला सम्यग्दर्शनरूप सिद्ध है और इसलिये
हेतु उसके साथ व्यभिचारी है । तात्पर्य यह कि परम्परासे केवल सम्यग्दर्शनको भी
मोक्षका मार्ग कहा गया है और इस लिये उपर्युक्त हेतु उसके साथ अनैकान्तिक है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि 'साक्षात्' यह हेतुमें विशेषण दिया गया है । निश्चय ही
'साक्षात् मोक्षमार्गपना' सम्यग्दर्शनादि तीनरूपताका व्यभिचारी नहीं है, जैसे क्षीयक-
षाय नामक बारहवें गुणस्थानके चरमसमयवर्ती परम आहंन्त्यरूप जीवन्मोक्षके मार्गमें
वह सुप्रतीत है । उसी प्रकार अयोगकेबली नामक चतुर्दहवें गुणस्थानके अन्तिम समयमें
होनेवाले समस्त कर्मोंके नाशरूप मोक्षके मार्गमें वृत्ति 'साक्षात् मोक्षमार्गपना' सम्यग्द-

1, 2 मु स प 'हि' नास्ति । 3 मु 'मार्गः', स 'मार्गो', द मोक्षमार्गो । मूलें संशोधितः पाठो
निक्षिप्तः । —सम्पा० ।

चरति तपोविशेषस्य परमशुक्लध्यानक्षयस्य सम्यक्चारित्र्येऽन्तर्भावमिति विस्तारतत्त्वार्थालङ्कारे युक्त्यागमाविरोधेन परीक्षितमवबोद्धव्यम् ।

३१८. तदेवंविधस्य मोक्षमार्गस्य प्रयेता विरवतत्त्वज्ञः साक्षात्, परम्परया वा ? इति शङ्का-
यामिदमाह—

प्रयेता मोक्षमार्गस्याबाध्यमानस्य सर्वथा ।

साक्षाद्य एव स ज्ञेयो विश्वतत्त्वज्ञताऽऽश्रयः ॥११६॥

३१६. न हि परम्परया मोक्षमार्गस्य प्रयेता गुरुसर्वकमाविज्ञेयादधिगत^१तत्त्वार्थशास्त्रार्थो-
ऽप्यस्मदादिभिः साक्षाद्विश्वतत्त्वज्ञतायाः समाश्रयः साध्यते, प्रतीतिविरोधात् । किं तर्हि ? साक्षा-
न्मोक्षमार्गस्य सकलबाधकप्रमाखरहितस्य य प्रयेता स एव विश्वतत्त्वज्ञताऽऽश्रयः^२ प्रतिपाद्यते,

शानादि तीनरूपताका व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि परमशुक्लध्यानरूप तपोविशेषका सम्यक्चारित्र्यमें समावेश होता है । तात्पर्य यह कि चउदहर्वें गुणस्थानके अन्तर्में जो समस्त कर्माका क्षयरूप मोक्ष प्रतिद्व है उसके मार्गमें रहनेवाला साक्षात् मोक्षमार्गत्व सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इन तीनोंकी परिपूर्णताका अविनाभावी है । यही कारण है कि तेरहवें गुणस्थानमें परमशुक्लध्यानरूप तपोविशेषका अभाव रहनेसे वहाँके मोक्षमार्गमें सम्यग्दर्शनादि तीनोंकी परिपूर्णताका अभाव है । पर वह परम-
शुक्लध्यान, जो तपोविशेषरूप है और जिसका सम्यक्चारित्र्यमें अन्तर्भाव होता है, यही चउदहर्वें गुणस्थानके अन्त (चरम समय) में होता है और इस लिये यहाँका मोक्ष-
मार्गवृत्ति साक्षात्मोक्षमार्गपना सम्यग्दर्शनादितीनरूपताका अव्याभिचारी है, इस सबका विस्तारके साथ तत्त्वार्थालङ्कारमें युक्ति और आगमपुरस्सर परीक्षण किया गया है, अतः
वहाँसे जानना चाहिए ।

§ ३१८. शंका—इस प्रकारके मोक्षमार्गका प्रयेता सर्वज्ञ साक्षात् है अथवा परम्परासे ?

समाधान—इसका उत्तर निम्न कारिकाद्वारा देते हैंः—

‘जो सब प्रकारसे अबाधित मोक्षमार्गका साक्षात् प्रयेता है वही सर्वज्ञताका आश्रय अर्थात् सर्वज्ञ जानने योग्य है ।’

§ ३१६. प्रकट है कि हम परम्परासे मोक्षमार्गके प्रयेताको, जिसने गुरुपरम्पराके अविच्छिन्न क्रमसे तत्त्वार्थशास्त्रके प्रतिपाद्य अर्थको भी जान लिया है, साक्षात् विश्व-
तत्त्वज्ञताका आधार अर्थात् विश्वतत्त्वज्ञ सिद्ध नहीं करने, क्योंकि उसमें प्रतीतिविरोध आता है—अर्थात् यह प्रतीत नहीं होता कि जो परम्परासे मोक्षमार्गका उपदेशक है और आचार्यपरम्परासे तत्त्वार्थशास्त्रके अर्थका ज्ञाता है वही साक्षात् सर्वज्ञ है ।

शङ्का—तो क्या सिद्ध करते हैं ?

समाधान—जो समस्त बाधकप्रमाणोंसे रहित—निर्बाध मोक्षमार्गका प्रयेता (प्रधान उपदेशक) है वही विश्वतत्त्वज्ञता—सर्वज्ञताका आश्रय अर्थात् सर्वज्ञ है, यह हम

भगवतः^१ साक्षात्सर्वतत्त्वज्ञतामन्तरेण साक्षाद्वाचितमोक्षमार्गस्य प्रणयनानुपपत्तेरिति ।

[विशेषणत्रयं व्याख्याय शेषपदं व्याख्याति]

§ ३२०. 'वन्दे तद्गुणलब्धये' इत्येतद्व्याख्यामुमनाः^२ प्राह—

वीतनिःशेषदोषोऽतः प्रवन्द्योऽहंन् गुणाम्बुधिः ।

तद्गुणप्राप्तये सङ्गिरिति संक्षेपतोऽन्वयः ॥१२०॥

§ ३२१. यतश्च यः साक्षान्मोक्षमार्गस्यावाचितस्य प्रयोता स एव विश्वतत्त्वज्ञाता ज्ञाता कर्म-
भूततां भेत्ताऽत एवार्हन्ने^३ प्रवन्द्यो मुनीन्द्रैः^४, तस्य वीतनिःशेषज्ञानादिदोषत्वात्तत्त्वज्ञानमन्तरेण-
गुणाम्बुधित्वात् । यो हि गुणाम्बुधिः स एव तद्गुणलब्धये सन्निराचार्यैर्वन्दनीयः स्यात्, नान्यः,
इति मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूततां ज्ञातारं विश्वतत्त्वज्ञानं भगवन्तमहंन्तमेवान्वययोगव्य-
वच्छेदेन निर्णीतमहं वन्दे तद्गुणलब्धये^५ इति संक्षेपतः शास्त्रादौ परमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य मुनिपुङ्गवै-
र्विधीयमानस्यान्वयः सम्प्रदायाव्यवच्छेदलक्षणः पदार्थघटनाल्लक्षणो वा लक्षणोऽयः, 'प्रपञ्चतस्तद्-

प्रतिपादन करते हैं, क्योंकि भगवान् के साक्षात् विश्वतत्त्वज्ञता के बिना साक्षात् निर्बाध
मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बन सकता है । तात्पर्य यह कि भगवान् समस्त पदार्थों के
साक्षात् ज्ञान के बिना आधारहित साक्षात् मोक्षमार्गका उपदेश नहीं दे सकते हैं ।
यथार्थतः साक्षात् सर्वज्ञ ही साक्षात् समोचीन मोक्षमार्गका प्रणेता सम्भव है,
अन्य नहीं ।

§ ३२०. अब 'वन्दे तद्गुणलब्धये' इसका व्याख्यान करनेकी इच्छासे आचार्य
कहते हैं—

'अतः समस्त दोषरहित, गुणों के समुद्र अरहन्त भगवान् उनके गुणोंकी प्राप्ति के
लिये सत्पुरुषोंद्वारा प्रकृष्टरूपसे वन्दनीय हैं, इस प्रकार यह 'मोक्षमार्गस्य नेतार्य'
इत्यादि पद्यका संक्षेपमें अन्वय—व्याख्यान है ।'

§ ३२१. चूँकि जो आधारहित साक्षात् मोक्षमार्गका प्रयोता है वही विश्वतत्त्वज्ञोंका
ज्ञाता और कर्मपर्वतोंका भेत्ता है, अतएव अरहन्त ही मुनीन्द्रों अथवा स्तोत्रकार आचार्य
श्रीगृद्धपिच्छद्वारा प्रकर्षरूपसे वन्दना किये जाने योग्य हैं, क्योंकि वह समस्त अज्ञानादि
दोषोंसे रहित है और अनन्तज्ञानादि गुणोंका समुद्र है । निश्चय ही जो गुणोंका समुद्र
है वह ही उन गुणोंकी प्राप्ति के लिये सज्जनों—आचार्योंद्वारा वन्दनीय होना चाहिए, अन्य
नहीं, इस प्रकार 'मोक्षमार्गके नेता (प्रधान उपदेशक), कर्मपर्वतोंके भेत्ता और विश्वतत्त्वोंके
ज्ञाता (सर्वज्ञ) भगवान् अरहन्तको ही, जो अन्य (महेश्वरादि) का व्यवच्छेद करके
आप्त निर्णीत होते हैं, उनके गुणोंकी प्राप्ति के लिये मैं वन्दना करता हूँ ।' यह शास्त्र
(तत्त्वार्थशास्त्र—तत्त्वार्थसूत्र) के आरंभमें मुनिश्रेष्ठों (आचार्य श्रीगृद्धपिच्छ)द्वारा किये गये
परमेष्ठिगुणस्तवनका संक्षेपसे सम्प्रदायका अव्यवच्छेद (अपनी पूर्वपरम्पराका विच्छेद-
रहित अनुसरण) रूप अथवा पदोंके अर्थका सम्बन्धघटक अर्थात् प्रकाशनरूप अन्वय—

न्ययस्याक्षेपसमाधानलक्षणस्य ^१ श्रीमत्समन्तभद्रस्वामिभिर्देवागमाख्याप्तमीमांसायां प्रकाशनात् ।
देवागम-तत्त्वार्थालङ्कार-विद्यानन्दमहोदयेषु ^२ च तदन्वयस्य ^३ [अस्माभिः] व्यवस्थापनात्,
असं प्रसङ्गपरम्परया, अत्र समासतस्तद्विनिरचयात् ।

[अर्हतः वन्द्यत्वे प्रयोजनकथनम्]

§ ३२२. कस्मात्पुनरेवंविधो भगवान् सकलपरीक्षाक्षितमोहक्षयः साक्षात्कृतचिरवृत्तत्वाद्यो
वन्द्यते सन्निः ? इत्यावेद्यते—

मोहाऽऽक्रान्तास्य भवति गुरोर्मोक्षमार्गप्रणीति-

नर्ते तस्याः सकलकलुषध्वंसजा स्वात्मलब्धिः ।

तस्यै वन्द्यः परगुरुरिह क्षीणमोहस्त्वमर्हन्-

साक्षात्कुर्वन्मलकमिवाशेषतत्त्वानि नाथ ! ॥१२१॥

§ ३२३. मोहस्तावदज्ञानं रागादिप्रपञ्चश्च ^१ तेनाऽऽक्रान्ताद् गुरोर्मोक्षमार्गस्य यथोक्तस्य प्रणी-

व्याख्यान जानना चाहिए । विस्तारसे उसका व्याख्यान, जो आक्षेप-समाधान(प्रश्नोत्तर)
रूप है, श्रीसमन्तभद्रस्वामीने 'देवागम' अपरनाम 'आप्तमीमांसा' में प्रकाशित किया है
और देवागमालङ्कृति (अष्टसहस्री), तत्त्वार्थालङ्कार (तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक और विद्या-
नन्दमहोदयमें उस अन्वय (आक्षेप-समाधानरूप)—व्याख्यानका हमने व्यवस्थापन
किया है । अतः और विस्तार नहीं किया जाता । यहाँ (आप्त-परीक्षामें) संक्षेपमें उस
(अन्वय) का निश्चय किया गया है ।

§ ३२२. अब आगे आचार्य यह बतलाते हैं कि किस कारणसे श्रेष्ठ पुरुष
इस प्रकारके भगवान् अरहन्तकी, जिसके मोहका नाश समस्त परीक्षाओंसे जान लिया
है और जो समस्त पदार्थोंको साक्षात् जानता है, वन्दना करते हैं ?—

'मोहविशिष्ट गुरुसे मोक्षमार्गका प्रणयन सम्भव नहीं है और उसके बिना
समस्त दोषोंके नाशसे उत्पन्न होनेवाली आत्मस्वरूपकी प्राप्ति नहीं होती । अतः हे
अर्हन् ! हे नाथ ! उस आत्मस्वरूपकी प्राप्तिके लिये आप उत्कृष्ट गुरु—यथार्थ आप्त—
हितोपदेशीरूपसे यहाँ वन्दनीय हैं, क्योंकि आप क्षीणमोह हैं और हाथपर रखे हुए
आँवलेकी तरह समस्त तत्त्वोंको साक्षात् करने—प्रत्यक्ष जाननेवाले हैं ।'

§ ३२३. अज्ञान और रागद्वेषादिका प्रपञ्च (विस्तार) मोह है और उससे विशिष्ट
गुरु (आप्त) से पूर्वोक्त (सम्यग्दर्शनादि तीनरूप) मोक्षमार्गका प्रणयन (सम्यक् उप-

१ मु स प 'श्रीमत्स्वामिसमन्तभद्रैः' । २ प्राप्तप्रतिपु 'तत्त्वार्थविद्यानन्दमहोदयालङ्कारेषु' इति पाठ
उपलभ्यते । स चायुक्तः प्रतिभाति, यतो हि बहुवचनप्रयोगात् सूचितं देवागमालङ्कारस्य (अष्टसह-
स्र्याः) नाम त्रुटितं प्रतीयते, अन्यथा द्विवचनप्रयोग एव स्यात् । अत एव तन्नामनिक्षेपो मूले कृतः ।
किञ्च, विद्यानन्दमहोदयपदेन सहाऽलङ्कारपदप्रयोगो नोपपद्यते विद्यानन्दमहोदयालङ्कारस्याभावात्,
विद्यानन्दमहोदयस्यैव विद्यानन्दकृतग्रन्थस्य श्रवणात्, तथैवोल्लेखोपलब्धेश्च । — सम्पा० । ३ मु
'प्रपञ्चस्ते' । ४ परमेष्ठिगुणस्तोत्रव्याख्यानस्येत्यर्थः ।

निर्गोपयते, यस्माद्ग्राह्येणाज्ञानपरवशीकृतमानसस्य 'सम्यग्गुरुत्वेनाभिमत्यमानस्यापि यथावर्षोप-
देशित्वनिरूपयासम्भवात्, तस्य वितथार्थाभिधानशङ्काऽनतिक्रमाद्दूरे^१ मोक्षमार्गप्रतीयति । यतश्च
तस्या मोक्षमार्गप्रतीयतेर्हिना मोक्षमार्गं^२ भावनाप्रकर्षपर्यन्तगमनेन सकलकर्मलक्षणाकलुषप्रध्वंसजन्या
अनन्तज्ञानादिलक्षणा^३ स्वात्मलब्धिः परमनिवृत्तिः कस्यचिच्च घटते तस्मात्तत्त्वं^४ स्वात्मलक्षणे
यथोक्तायै^५ त्वमेवाहं परमगुरुरिह शास्त्रादौ बन्धः, क्षीणमोहत्वात्, करतलानिहितस्फटिकमखिलत्वा-
त्कृताशेषतत्त्वार्थत्वाच्च । न अक्षीणमोहः साक्षादशेषतत्त्वानि द्रष्टुं समर्थः, कपिलादिबन्धु । नापि
साक्षादपरिज्ञाताशेषतत्त्वार्थो मोक्षमार्गप्रतीयतये समर्थः । न च तदसमर्थः परमगुरुमिच्छातुं शक्यः,
तद्वदेव । इति न मोहाक्रान्ताः^६ परमनिःश्रेयसार्थिमिरमिव बन्धनीयाः ।

§ ३२४. कथमेवमाचार्यादयः प्रबन्धनीयाः स्युः ? इति चेत्, परमगुरुवचनानुसारितया तेषां
प्रवर्तमानत्वात्, देशतो मोहरहितत्वाच्च तेषां बन्धनीयत्वमिति प्रतिपद्यामहे । तत् एव परापरगुरु-
गुणस्तोत्रं शास्त्रादौ^७ मुनीन्द्रविहितम्, इति व्याख्यानमनुवर्तनीयम्, पञ्चानामपि परमेष्ठिनां

देश) नहीं बन सकता है, क्योंकि जिसका मन राग, द्वेष और अज्ञानके बशीभूत है
और जिसे सच्चा गुरु भी मान लिया जाता है उसके सम्यक् उपदेष्टा होनेका
निश्चय (गारंटी) नहीं है । कारण, वह मिथ्या अर्थका भी कथन कर सकता है, ऐसी
शंका बनी रहनेसे मोक्षमार्गका प्रणयन उससे सम्भव नहीं है । और
उस (मोक्षमार्गप्रणयन) के बिना मोक्षमार्ग (सम्यग्दर्शनादि तीन) की भावनाके प्रकर्ष-
पर्यन्तको प्राप्त होनेसे सम्पूर्ण कर्मरूप पापोंके सर्वथा नाशसे उत्पन्न होनेवाली अनन्त-
ज्ञानादिरूप आत्मस्वरूपकी प्राप्ति, जो परममोक्षरूप है, असम्भव है । इसलिये
हे नाथ ! हे अर्हन् ! उस आत्मस्वरूपकी, जो पहले कहा जा चुका है, प्राप्तिके लिये, आप
ही यथार्थ आपरूपसे यहाँ शास्त्रारम्भमें बन्धनीय हुए हैं, क्योंकि आप क्षीणमोह हैं—
आपने मोहका सर्वथा नाश कर दिया है और हथेलीपर रखे हुए स्फटिकमणिकी तरह
अशेष पदार्थोंको साक्षात् जानते हैं । वास्तवमें जो अक्षीणमोह है—जिसने मोह
(रागद्वेषाज्ञान) का नाश नहीं किया, जो उससे विशिष्ट है वह अशेष तत्त्वोंको साक्षात्
जानने-देखनेमें समर्थ नहीं है, जैसे कपिल बगैरह । और जो अशेष तत्त्वोंको साक्षात्
नहीं जानता वह मोक्षमार्गके प्रणयन करनेमें समर्थ नहीं है । तथा जो मोक्षमार्गके
प्रणयनमें असमर्थ है उसे परमगुरु (आप्त) नहीं कहा जा सकता है, जैसे वही कपिल
बगैरह । अतः जो मोहविशिष्ट हैं वे मोक्षाभिलाषियोंद्वारा अभिवन्धनीय नहीं हैं ।

§ ३२४. शंका—यदि ऐसा है तो आचार्यादिक बन्धनीय कैसे हो सकेंगे ?

समाधान—इसका उत्तर यह है कि वे परमगुरु (आप्त) के वचनानुसार प्रवृत्त
होते हैं और एक-देशसे मोहरहित हैं और इसलिये वे बन्धनीय हैं । यही कारण है कि
शास्त्रके आदिमें मुनोत्तर पर और अपर गुरुके गुणोंका स्तवन करते हैं, इस प्रकारसे
व्याख्यानकी अनुवृत्ति करनी चाहिए अथवा यह बात मूलस्तोत्रमें कण्ठोक्त न
होनेपर भी ऊपरसे व्याख्यान कर लेनी चाहिए, क्योंकि पाँचों ही परमेष्ठियोंमें गुरुपना

१ द 'प्रती 'सम्यक्' नास्ति । २ मु 'दूरमोक्ष' । ३ मु 'मार्ग' । ४ द 'तत्त्वज्ञानादिलक्षणा' । स 'स्व-
लक्षणा' । ५ मु स प 'यथोक्तायै' नास्ति । ६ मु 'मोहाक्रान्तः' । ७ मु 'बन्धनीयः' । ८ द 'योगीन्द्रैः' ।

गुरुत्वोपपत्तेः, कात्स्न्यतो देशतरश्च क्षीयमोहत्वसिद्धेशोपपत्त्यर्थज्ञानप्रसिद्धेश्च यथार्थाभिधायित्व-
निश्चयाद्वितथार्था^१ भिन्नानशङ्काऽपाणान्मोक्षमार्गप्रदीपौ गुरुत्वोपपत्तेः । तत्प्रसादादभ्युदयनिःश्रेयस-
सम्प्राप्ते^२ रवश्चम्मावात् ।

[उपसंहारः]

§ ३२२. तदेवमाप्तपरीक्षा^३ हितहितपरीक्षाद्वैविध्यवत्यै पुनः पुनश्चेतसि परिमज्जनीया,
इत्याचक्ष्महे—

‘न्यक्षेणाऽऽप्तपरीक्षा प्रतिपक्षं क्षपयितुं क्षमा साक्षात् ।

प्रेक्षावतामभीक्ष्णं विमोक्षलक्ष्मीक्षणाय संलक्ष्या ॥१२२॥

उपपन्न है । कारण, उनके सम्पूर्णतया और एक-देशसे मोहका नाश सिद्ध है तथा
प्रत्यक्ष और आगमसे अरोपतत्त्वार्थका ज्ञान भी उनके प्रसिद्ध है । और इसलिये उनके
यथार्थ कथन करनेका निश्चय होनेसे मिथ्या अर्थके कथन करनेकी शङ्का नहीं होती ।
अतएव वे मोक्षमार्गके प्रणयनमें गुरु सिद्ध हैं । उनके प्रसादसे अभ्युदय—स्वर्गादिविभूति
और निःश्रेयस—मोक्षलक्ष्मीकी अवश्य सम्प्राप्ति होती है । तात्पर्य यह कि अरहन्त
भगवान्की तरह सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु ये चारों परमेष्ठी भी वन्दनीय हैं,
क्योंकि उनमें सिद्धपरमेष्ठी तो पूर्णतः मोहको नाश कर चुके हैं और अरहन्तपदको प्राप्त
करके पर-मोक्षको पाचुके हैं तथा आचार्य, उपाध्याय और साधु ये तीन परमेष्ठी अरहन्त-
परमात्माद्वारा उपदेशित मार्गपर ही चलनेवाले हैं, एकदेशसे मोहरहित हैं और
आगमसे समस्त तत्त्वार्थको जाननेवाले हैं, अतः ये चारों परमेष्ठी भी अभिवन्दनीय हैं ।
और वे भी मोक्षमार्गके कथंचित् प्रणेतृ सिद्ध होते हैं, क्योंकि उनके उपासकोंको उनके
प्रसादसे स्वर्गादिकी अवश्य प्राप्ति होती है ।

[उपसंहार]

§ ३२५. इस प्रकार आप्तका स्वरूप निर्णय करनेके लिये रची गई यह ‘आप्त-
परीक्षा’ हित और अहितके परीक्षणमें कुशल विद्वानोंद्वारा बार-बार अपने चित्तमें लाने—
अनुशीलन एवं चिन्तन करनेयोग्य है, यह आगे कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘यह ‘आप्त-परीक्षा’ प्रतिपक्षों (आप्तभासों) का सम्पूर्णतया निराकरण
करनेके लिये साक्षात् समर्थ है । अतः इसे विद्वानोंको सदैव मोक्ष-लक्ष्मीका दर्शन कराने-
वाली समझना चाहिए ।’

१ द ‘वितथाभिधा’ । २ द ‘निश्रेयसशक्त्यन्तरावश्य’ । ३ मु स प ‘विहिता हितपरीक्षाद्वैः’
इति पाठः । ४ ‘न्यक्षं कात्स्न्यनिकृष्टयोः’—ग्रन्थकोष ३-२२५ । ‘न्यक्षं परशुरामे स्यान्मन्त्रः कात्स्न्य-
निकृष्टयोः’ इति विश्वः ।

श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्राद्भुतसलिलनिधेरिद्वरत्नोद्भवस्य,
 प्रोत्थानाऽऽरम्भकाले सकलमलमिदे शास्त्रकारैः कृतं यत् ।
 स्तोत्रं तीर्थोपमानं प्रथित-पृथु-पथं स्वामि-मीमांसितं तत्,
 विद्यानन्दैः स्वशक्त्या कथमपि कथितं सत्यवाक्यार्थसिद्ध्यै ॥१२३॥
 इति तत्त्वार्थशास्त्रादौ मुनीन्द्र-स्तोत्र-गोचरा ।
 प्रणीताऽऽप्तपरीक्षेयं विवाद-विनिवृत्तये^१ ॥१२४॥
 विद्यानन्द-हिमाचल-मुखपद्म-निनिर्गता सुगम्भीरा ।
 आप्तपरीक्षाटीका गङ्गापद्मिनीतरं जयतु ॥१॥

‘श्रीतत्त्वार्थशास्त्ररूपी अद्भुत समुद्रके, जो प्रकृष्ट अथवा महान् रत्नोंके उद्भवका स्थान है, रचनारम्भसमयमें समस्त पापों अथवा विघ्नोंका नाश करनेके लिये शास्त्रकार श्रीगृद्धपिच्छाचार्य (उमास्वाति) ने जो ‘मोक्षमार्गस्य नेतारम्’ इत्यादि मङ्गलस्तोत्र रचा, जो तीर्थके समान है—तीर्थ जैसा पूज्य एवं उपास्य है और महान् पथको प्रसिद्ध करनेवाला है अर्थात् गुणस्त्वनकी उच्च एवं आदर्श परम्पराको प्रदर्शित करनेवाला है तथा जिसकी स्वामी (समन्तभद्राचार्य) ने मीमांसा की है—अर्थात् जिसको आधार बनाकर उन्होंने ‘आप्तमीमांसा’ नामक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा है उसीका ‘विद्यानन्द’ ने अपनी शक्त्यनुसार किसी तरह यथार्थ वाक्य और उसके यथार्थ अर्थकी सिद्धिके लिये यह ‘आप्तपरीक्षा’ रूप कथन—व्याख्यान किया है अर्थात् उसी ‘मोक्षमार्गस्य नेतारम्’ इत्यादि प्रसिद्ध स्तोत्रपर प्रस्तुत ‘आप्तपरीक्षा’ लिखी है ।’

‘इस तरह ‘तत्त्वार्थशास्त्र’ के आदिमें किये गये मुनीन्द्र (श्रीगृद्धपिच्छाचार्य) के स्तोत्र—‘मोक्षमार्गस्य’ इत्यादि स्तवनकी विषयभूत यह ‘आप्त-परीक्षा’ विरुद्ध वादों (सिद्धान्तों) का सम्पूर्णतया निराकरण करनेके लिये रची गई है ।’

तीनों कारिकाओंका भावार्थ—प्रस्तुत ‘आप्त-परीक्षा’ आप्तका स्वरूप निर्णीत करनेके लिये लिखी गई है, जिससे गुणग्राही सत्पुरुषों तथा विद्वानोंको यह मालूम होसके कि आप्त कौन है ? और उसका स्वरूप कैसा होना चाहिए ? इससे वे अपने हिताहितके निर्णय करनेमें समर्थ हो सकते हैं । अतएव यह आप्त-परीक्षा आप्ताभासोंका निराकरण करने और सच्चे आप्तका स्वरूप प्रदर्शन करनेमें पूर्णतः समर्थ है ।

तत्त्वार्थशास्त्रके शुरूमें जो ‘मोक्षमार्गस्य’ इत्यादि मङ्गलस्तोत्र शास्त्रकार (श्रीगृद्धपिच्छाचार्य) ने रचा है और जो तीर्थके समान महान् है तथा जिसपर ही स्वामी समन्तभद्रने अपनी आप्त-मीमांसा लिखी है उसी स्तोत्रके व्याख्यानस्वरूप विद्यानन्दने यह आप्त-परीक्षा रची है ।

यह आप्त-परीक्षा मिथ्या वादोंका निराकरण तथा सत्यासत्य एवं हिताहितका निर्णय करनेके लिये बनाई गई है, अपने अभिमानकी पुष्टि या ख्याति आदि प्राप्त

१ सु ‘कुविवादनिवृत्तये’, स ‘कुवादनिनिवृत्तये’, प ‘विवादनिवृत्तये’ ।

भास्वान्ना^१ सिरदोषा कुमलमल-ध्वान्त-भेदन-पट्टिका^२ ॥

आप्तपरीक्षालङ्कृतिराचन्द्रार्कं चिरं ज्वलतु ॥२॥

स ज्वलतु विद्यामन्यो रत्नत्रय-भूरि-भूषणः सततम्^३ ।

तत्त्वार्थार्थवतरथे सदुपायः प्रकटितो येन ॥३॥

इत्याप्तपरीक्षा [स्वोपज्ञटीका युता] समाप्ता^४ ।

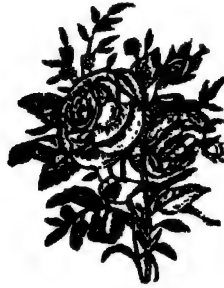
करनेके लिये नहीं, यही आप्त-परीक्षाके बनानेका मुख्य प्रयोजन अथवा उद्देश्य है ।

टीका-पद्योका अर्थ—‘विद्यामन्दरूपी हिमाचलके मुखकमलसे निकली और अत्यन्त गम्भीर यह ‘आप्तपरीक्षा-टीका’ गङ्गाकी तरह चिरकाल तक पृथिवीमण्डलपर विजयी रहे—विद्यमान रहे ।’

‘सूर्य तथा चन्द्रमाके समान जिसका निर्मल प्रकाश है, निर्दोष है और जो मिथ्या मत्तर्पणी अन्धकारके भेदन करनेमें पटु (समर्थ) है वह ‘आप्तपरीक्षालङ्कृति’ टीका मूर्त्य-चन्द्रमा पर्यन्त चिरकाल तक मौजूद रहे ।

जिम्मे तत्त्वार्थशास्त्ररूपी समुद्रमें उतरने—अवगाहन करनेके लिये यह आप्त-परीक्षा व उसकी आप्तपरीक्षालङ्कृति टीका अथवा तत्त्वार्थरत्नोक्तवार्तिकालङ्काररूप मन्थक् उपाय प्रकट किया और जो निरन्तर रत्नत्रयरूप बहु भूषणोंसे भूषित है वह विद्यामन्द जयवन्त हो—बहुत काल तक उमका प्रभाव, यश और वचनोंकी मान्यता पृथिवीपर प्रवर्तित रहे ।

इस तरह [स्वोपज्ञटीकामहित] आप्त-परीक्षा मानुवाद समाप्त हुई ।



१ द ‘भास्वद्भी निर्दोषा’ । २ सु स प ‘कुमलमलध्वान्तभेदने पट्टी’ । ३ सु ‘भूरिभूषण-स्सवलं’ । ४ ‘॥३॥ शुभमस्तु इत्याप्तपरीक्षा समाप्ता’ इति द प्रतिपाठः । अत्र प्रती तदनन्तर ‘संवत् १५७८ वर्षे भावणशुद्धि ३ शनी उँ ॥ श्री ॥ श्री ॥’ इति प्रतिलेखनक्रमयोऽपि उपलभ्यते । सु स प ‘इत्याप्तपरीक्षा समाप्ता’ । ‘स्वोपज्ञटीकायुता’ इति तु स्वनिक्षिप्तपाठः ।

परिशिष्ट

परिशिष्ट



१. आप्तपरीक्षाकी कारिकानुक्रमशिका

अनिस्त्वत्वं तु तज्ज्ञान-	३०	ततो नेशस्य देहोऽस्ति	२५
अनीशः कर्मदेहेना-	२४	ततोऽन्तरितत्त्वानि	८८
अन्ययोगव्यवच्छेदान्	५	तत्प्रकर्षः पुनः सिद्धः	११८
अभावोऽपि प्रमाणं ते	१०५	तद्बोधस्य प्रमाणात्वे	२८
अव्यापि च यदि ज्ञान-	३२	तत्रासिद्धं मुनीन्द्रस्य	६
अस्वसंविदितं ज्ञान-	३७	तत्त्वान्यन्तरितानीह	६०
इति तत्त्वार्थशास्त्रादौ	१२४	तत्कण्ठराशयः प्रोक्ता	११५
इत्यसम्भाव्यमेवास्या-	८१	तस्यानन्त्यात्प्रपत्त्या-	५७
इत्यसाधारणं प्रोक्तं	४	तत्त्वार्थव्यवसायात्म	४०
इह कुण्डे दधीत्यादि-	४२	तत्त्वार्थव्यवसायात्म-	७५
इहेति प्रत्ययोऽप्येष	६४	तथा धर्मविशेषोऽस्य	१७
एक एव च सर्वत्र	६३	तथेशस्यापि पूर्वस्मा-	२३
एतेनैव प्रतिव्यूढः	७८	तद्बाधाऽस्तीत्यबाधत्वं	५३
एतेनैवेत्यरज्ञानं	३६	तेषामागामिनां तावद्	१११
एवं सिद्धः मुनिर्णीता-	१०६	तेषामिहेति विज्ञानाद्	५४
कथं चानाभितः सिद्ध्येत्	६२	देहान्तरात्त्वदेहस्य	२०
कर्माणि द्विविधान्यत्र	११३	देहान्तराद्विना तावत्	१६
कारणान्तरवैकल्यान्	३४	द्रव्यस्यैवात्मनो बोद्धः	७३
गत्वा सुदूरमप्येवं	३६	द्रव्यं स्ववयवाधारं	४४
गुणादिद्रव्यबोर्भिन्न-	५८	न चाचेतनता तत्र	६५
चोदनातश्च निःशेष-	६४	न चाशेषजगज्ज्ञानं	१०६
ज्ञाता यो विश्वतत्त्वानां	८	न चासिद्धं प्रमेयत्वं	६२
ज्ञानमीशस्य नित्यं चे-	२७	न चास्मादृक्समन्त्राणा-	६१
ज्ञानराशत्यैव निःशेष-	१३	न चेच्छाशक्तिरीशस्य	१८
ज्ञानसंसर्गतो ह्यत्व-	७६	न स्वतः सन्नसन्नापि	६६
ज्ञानस्यापीश्वरादन्य-त	४	नागमोऽपौरुषेयोऽस्ति	१०३
ज्ञानादन्यस्तु निर्देहः	७७	नानुमानोपमानार्था-	६८
ज्ञानान्तरेण तद्विस्तौ	३८	नायमात्मा न चानात्मा	६७
ततो नायुतसिद्धिः स्या-	५०	नार्थापत्तिरसर्वज्ञ	१०२

नार्हभिः शेषतस्त्वज्ञो	६६	येनेच्छामन्तरेणाऽपि	२६
नास्तिकानां तु नैवास्त	११७	विमुद्गव्यविशेषाणा-	४७
नास्पृष्टः कर्मभिः शब्द	६	विशेषणविशेष्यत्वप्रत्यया-	५६
निग्रहानिग्रहौ देह	१८	विशेषणविशेष्यत्वसम्बन्धो	५५
नेशो ज्ञाता न चाज्ञाता	६६	वातनिःशेषदोषोऽतः	१२०
नेशो द्रव्यं न चाद्रव्यं	६८	श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्राङ्ग त-	१२३
नोपमानमशेषाणां	१०१	श्रेयोमार्गस्य संसिद्धिः	२
न्यक्षेणाप्तपरीक्षा	१२२	स एव मोक्षमार्गस्य	७६
प्रथगाभयवृत्तित्वं	४५	सति धर्मविशेषे हि	१५
पौरुषेयोऽप्यसर्वज्ञः	१०४	सत्यामयुतसिद्धौ चे-	४३
प्रणीतिर्मोक्षमार्गस्य	१०	समवायः प्रसज्येता-	४८
प्रयोता मोक्षमार्गस्य	११	समवायान्तरादवृत्तौ	५८
प्रयोता मोक्षमार्गस्या-	११६	समवायिषु सत्त्वेव	६१
प्रत्यक्षमपरिच्छिन्दत	६७	समवायेन तस्यापि	४१
प्रधानं ज्ञत्वतो मोक्ष-	८०	समीहामन्तरेणाऽपि	१४
प्रधानं मोक्षमार्गस्य	८३	संयोगः समवायो वा	५६
प्रबुद्धाशेषतत्त्वार्थ-	१	सर्वत्र सर्वदा तस्य	३५
प्रसिद्धः सर्वतत्त्वज्ञः	७	संघट्ट्या विभक्तत्वज्ञः	८५
फलत्वे तस्य नित्यत्वं	२६	सिद्धस्यापास्तनिःशेष-	१६
बुद्ध्यन्तरेण तद्बुद्धेः	३१	सिद्धेऽपि समवायस्य	५१
भावकर्माणि चैतन्य-	११४	स्वयं देहाविधाने तु	२१
भोक्तात्मा चेत्स एवास्तु	८२	सुगतोऽपि न निर्वाण-	८४
मार्गो मोक्षस्य वै सम्यग्	११८	सुनिरिषितान्वयाद्धेतोः	६६
मिथ्यैकान्तनिषेधस्तु	१०८	सोऽर्हन्नेव मुनीन्द्राणां	८७
मोक्षमार्गस्य नेतारं	३	स कर्मभूशृङ्गां भेत्ता	११०
मोहाक्रान्ताश्च भवति गुरो-	१२१	स्वतन्त्रस्य कथं तावत्	६०
यत्तु संवेदनाद्वैतं	८६	स्वतः सतो यथा सत्त्व-	७२
यथाऽनीशः स्वदेहस्य	२२	स्वयं ज्ञत्वे च सिद्धेऽस्य	७४
यदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात्	६३	स्वरूपेण सतः सत्त्व-	७१
यद्येकत्र स्थितं देशे	३३	स्वरूपेणासतः सत्त्व-	७०
यन्मार्हतः समर्चं तन्न	६५	स्वात्मलाभस्ततो मोक्षः	११६
युतप्रत्ययहेतुत्वाद्	४६	हेतोर्न व्यभिचारोऽत्र	८३
येनाशेषजगत्यस्य	१०७	हेतोरस्य विपक्षेण	१००

२. आसपरीक्षामे आये हुए अवतरणवाक्योंकी सूची—

अवतरणवाक्य	पृष्ठ	अवतरणवाक्य	पृष्ठ
अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकामः [] २३१		चोदना हि भूतं भवन्तं	
अक्षो अन्तुरनीरोऽयमा-		[शाबरभा० १-१-२] २१२	
[महाभा० वनप. ३०।२] ३६, ६७		जीवन्नेव हि विद्वान् [] १६	
अद्वैतैकान्तपक्षेऽपि		ज्ञाते त्वनुमानादवगच्छति	
[आप्तमी. का. २४] १७५		बुद्धिं [शाबरभाष्य १।१।५] २१३	
अपूर्वकर्मणामास्त्रनिरोधः [त. सू. ६-१] ६		ज्ञात्वा व्याकरणं दूरं	
अपृथगाश्रयवृत्तित्वं [] ११०		[तत्त्वसं. द्वि. भा. ३१६५] २१६	
अयतसिद्धान्तमाधार्म्य-		व्योतिर्विषयं प्रकृष्टोऽपि	
[प्रशस्तपा. भा. पृ. १४] १०६		[तत्त्वसं. द्वि. भा. ३१६६] २१६	
अर्थस्यासम्भवेऽभावात् [] १७३		तत्त्वं भावेन व्याख्यातम्	
आदावन्ते च यस्मास्ति		[वैशेषिकसू. ७-२-२८] १०८	
[गौडपा. का. ६ पृ. ७०] १६७		तथा वेदतिहासादि—	
आदौ मध्येऽवसाने च		[तत्त्वसं. द्वि. भा. ३१६७] २१६	
[धवला १-१-१ उद्धृत] १०		तदा दृष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्	
आस्त्रनिरोधः संवरः		[योगद. सू. १-३] १५८	
[तत्त्वार्थसू. ६-१] २५४		तिष्ठन्त्येव परार्थिना-	
इन्द्रजालादिषु भ्रान्तः		[प्रमाणवा. २।१६६] १७४	
[न्यायविनि. का. ५१] १६८		दश हस्तान्तरं व्योम्नि	
एकद्वयमगुणं		[तत्त्वसं. द्वि. भा. ३१६८] २१६	
[वैशेषिक सू. १-१-१७] १६, २०		देशतः कर्मविप्रमोक्षो निजरा [] २५४	
एकशास्त्रपरिज्ञाने [] २१६		द्रव्याश्रययगुणवान्	
कर्मद्वैतं फलद्वैतं [आप्तमी. का. २५] १८५		[वैशेषिकसू. १-१-१६] ११	
कर्मागमनहेतुरास्त्रवः [] २४१		हरयमानाद्यदन्यत्र	
कामशोकभयोन्माद—		[मीमांसाश्लो० वा.] २२६	
[प्रमाणवा. ३।२८२] १७२		दृष्टहानिरदृष्टपरिकल्पना च पार्थीयभा १६६	
कायवाक्यमनःकर्म योगः		धर्मे चोदनैव प्रमाणम् [] २३०	
[तत्त्वार्थसू. ६-१] २४२		न हि कृतमुपकारं	
क्रियावद्गुणवत्समवायि-		[तत्त्वार्थश्लोका. पृ. २ उद्धृत] ११	
[वैशेषिकसू. १-१-१५] १७, १८		नाकारणं विषयः [] १६८	
चित्तिशक्तिपरिणामि- [] ६२		नाऽन्योऽनुमान्यो लुप्त्यास्ति—	
चैतन्यं पुरुषस्य स्वरूपं		[प्रमाणवा. ३-३२७] १६२	
[योगभाठ० १-६] १६२, २५२		नैकं स्वस्मात्प्रजायते—[आप्तमी. का. २४] २०५	

अवतरणवाक्य	पृष्ठ	अवतरणवाक्य	पृष्ठ
पदार्थधर्मसंग्रहः		वर्षशतान्ते वर्षशतान्ते [] ५३	
[प्रशस्तपा. भा. पृ. १] २२, २७		वस्तुविषयं प्रामाण्यं द्वयोरपि [] १७३	
पृथगाभ्याभ्रयित्वं [] ११२		विस्तरेणोपदिष्टानां- [] २२	
प्रणम्य हेतुमीश्वरं		विश्वतश्चक्षुः [श्वेताश्वत. ३-३] ३६	
[प्रशस्तपा. भा. पृ. १] २८		षण्णामाभितत्वमन्यत्र	
प्रधानविवर्तः शुक्लं कृष्णं		[प्रशस्त० भाष्य पृ. ६] १२६	
च कर्म [] २४८		स आस्रवः [तत्त्वार्थसू. ६-२] २४२	
प्रमाणं प्रमाता [न्यायभाष्य पृ. २] १०१		स गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षा-	
प्रभास्वरमिदं चित्तं [] २५३		[तत्त्वार्थसू. ६-२] ६	
प्रसिद्धो धर्मी [न्यायप्रवेश पृ. १] २५६		सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्य-	
बन्धहेत्वभाषनिर्जराभ्यां		[मीमांसाद. १।१।४] २०६, २१६	
[तत्त्वार्थसू. १०-२] २		सदकारणवन्नित्यम् [वैशेषिकसू. ४-१-१] ४	
बुद्धो भवेयं जगते हिताय		सदैव मुक्तः सदैवेश्वरः [] ३०	
[अद्वयवज्रसं. पृ. ५] १७५		स पूर्वेषामपि [योगद. सू. १-२६] ३३	
बुद्ध्यवसितमर्थं पुरुषश्चेतयते [] १६४		सर्वचित्तचैतानामात्मसंवेदनं प्रत्यक्षम्	
भावनाप्रकर्षपर्यन्तजं		[न्यायविन्दु पृ. १६] १६८	
[न्यायविन्दु पृ. २०] १७१		सर्वं सर्वत्र विद्यते [] १३७	
भिन्नकालं कथं [प्रमाणवा. ३-२४७] १७०		संसर्गहानेः सकलार्थहानिः-	
यत्रैव जनयेदेतां [] १७०		[युक्त्यनूशा. का. ७] ११८	
येऽपि सातिशया दृष्टाः		स्वरूपस्य स्वतो गतिः	
[तत्त्वसं. द्वि. भा. ३।१६०] २१६		[प्रमाणवा. १।६] १६२	
यो लोकान् ज्वलयत्यनल्प- [] २०२		हेतोरद्वैतसिद्धि- [आप्तमी. का. २६] १८६	

३. आप्तपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थोंकी सूची—

ग्रन्थ नाम	पृष्ठ	ग्रन्थनाम	पृष्ठ
आप्तमीमांसा	२६२	तत्त्वार्थालङ्कार	२०४, २३३, २६०, २६२
तत्त्वार्थ	२६६	देवागम	२६२
तत्त्वार्थशास्त्र	२६५	देवागमालङ्कार	२६२
देवागमालङ्कृति	२३३	विद्यानन्दमहोदय	२३३, २६२

४. आसपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थकारोंकी सूची

ग्रन्थकार नाम	पृष्ठ	ग्रन्थकार नाम	पृष्ठ
अकलंकदेव	१६८	भट्ट (कुमारिल)	१०६, १६६, २१३, २१६
कणाद	२८, २६, ६८	व्यास	३६
जैमिनि	२०८, २३२	शङ्कर	६६, ११६
दिग्नागाचार्य	१६६	शबर	२१३
प्रभाकर	२००, २१३	समन्तभद्रस्वामी	२०५, २६२
प्ररास्कर	१०६	स्वामी	२६५

५. आसपरीक्षामें उल्लिखित न्यायवाक्य

न्यायवाक्य	पृष्ठ	न्यायवाक्य	पृष्ठ
अन्धसर्पविलसप्रवेशन्याय	४७	विशेष धर्मिणं कृत्वा सामान्यं हेतुं	
दृष्टहानिरदृष्टपरिकल्पना च पापीयसी	११६	ब्रुवतो न दोषः	२५७
नैकं स्वस्मात्प्रजायते	२०५		

६. आसपरीक्षागत विशेष नामों तथा शब्दोंकी सूची

विशेष नाम	पृष्ठ	विशेष नाम	पृष्ठ
अनेकान्त	२२५, २३८	चित्राद्वैत	१६४
अन्तर्कृतकेवली	१५५	जिनेन्द्र	१०, ७१
अपरपरमेष्ठी	८	जिनेश	१२६
अयोगकेवली	२४३, २५६	जिनेश्वर	६३, ६४, १५५, २०६
अर्हत्	२८, २०६, २०८, २१०, २११, २१४, २१५, २२०, २२१, २२३, २२४, २२६, २२७, २३६, २६१, २६२	ज्ञानान्तरवेद्यज्ञानवादिन	१६६
असम्प्रज्ञात	१५८, १८८	तत्र	१२६
आचार्य	१३, २६१, २६३	तीर्थंकरत्व	६४
उपनिषद्वाक्य	२०५	त्रिदशेश्वर	६०
ईश	७२, १११	द्वादशाङ्ग	८
ईश्वर	१४, १५, २८, २६, ३१, ३२, ३३, ३४, ३६, ४२, ४४, ४५ आदि।	नास्तिक	२५४
कपिल	१४, २८, १५६, १५७, १५८, १६२, १६७, १६६, १७८, २०६, २३३, २६३	निरीश्वरसांख्यवादिन	१५७
कर्मवादिन	२५३	नैयायिक	४६
कापिल	६२, ७२, १६३	परमपुरुष	१८६, १६५, २०८, २०६
केवलज्ञान	१६६, २०४	परमब्रह्म	५६, ५७, १८७, १६५, १६६, २०५
केवली	५, ६४, २२१, २५२	परमात्मन्	८, २०४
गजासुर	६८	परमात्मन्	३०, ३१, २२८, २२६, २४४
गणधरदेवादि	८, १६६	परमेष्ठी	२, ८, ६, १०, ११, १२, १४, २२८, २६१, २६३
गुरु	३३, २६०, २६१, २६३	परोक्षज्ञानवादिन	१६०, १६६
		पुरुषाद्वैत	१८२, १८३, १८५, १८६, १८७, १६१, १६४, २०३, २०५, २०६, १८६, १६३
		पुरुषाद्वैतवादिन	१८६, १६३

आप्तपरोक्षा-स्वोपज्ञटोका

विशेष नाम	पृष्ठ
प्रजापति	२३२
प्रभाकरदर्शन	२१३
प्रभाकरमतानुसारिन्	१६१, २००, २३४,
प्रवचन	६४
बुद्ध	१७५, १८०
बोध्याद्वैत	२०३
ब्रह्म	५७, २०६, २२४, २२७, २३२
ब्रह्माद्वैत	१६५
भट्टमतानुसारिन्	१६१, २००, २३४
भाष्यकार	२१३
मनु	२३२
महेश	१४६
महेश्वर	३०, ३१, ३३, ३६, ४१, ४३, ४८, ४९, ६२, ६५, आदि ।
मीमांसक	२११, २१२, २३१
योगाचारमतानुसारिन्	१७८
योगिज्ञान	१७१
योगिन्	२६, ६५, १७२
योगिप्रत्यक्ष	२६, १७१, १७७, २२६
योग	२६
राखण	१८५
विदग्धवैशेषिक	११३
वीतराग	८, २३१
विवेकख्याति	१६३
वेद	२१७, २३०, २३१, २३४
वेदान्तवादिन्	१८३, १६७, २०२, २०५
वैशेषिक	१३, १५, १६, २०, २२, ४०, ७२, ७३, ८०, ८६, ६१, १०५, १०८, १०६, १२६, २०६, १३०, १४७, १५०
वैशेषिकतन्त्र	२१
वैशेषिकमत	८३, ११६
वैशेषिकशास्त्र	१०६, ११०
वैशेषिकसिद्धान्त	६१
वृद्धवैशेषिक	१४८

विशेष नाम	पृष्ठ
व्युत्पन्नवैशेषिक	१३३
शक्र	६३
शङ्कर	१३३
शङ्खचक्रवर्ती	१८५
शम्भु	१४५, १४६
शास्त्र	६, १०, ११, १२, १३, २६३
शास्त्रकार	११, १३, २६५
शिव	१२६, १५५
श्रुति	३६
सदाशिव	५६, ७१
सद्वादिन्	२५२
सम्प्रज्ञातयोग	१५८, १६२, १८८
सम्प्रज्ञातसमाधि	१६३
संवेदनाद्वैत	१८२, १६१, १६४, २०४
सर्वज्ञ	३१, १०१, १६३, १६६, २२५, २२६, २२७, २२८, २२९, २३०, २३१, २३४, २३५, २३६, २३७, २३८
सर्वज्ञवादिन्	१६२, २१७
सर्वज्ञाभाववादिन्	२०८, २२६
सांख्य	७३, १३७, १६२, १६६, १८७
सिद्ध	६४
सिद्धान्त	७५, १२२, १२६
सुगत	१५, २८, १६७, १६८, १६९, १७०, १७१, १७४, १७७, १८०, १८१, १६५, २०६, २३३
सूत्रकार	६, ८, ६, १२, १६६, २४२
सौगत	१६६, १७५, १६४, १६५
सौगतमत	८३
सौत्रान्तिक	१७७
सौत्रान्तिकमतानुसारिन्	१७५
स्याद्वाचन्याय	८६
स्याद्वादिन्	२१, ३०, ६४, ८३, ८७, ६०, ६१, १०६, १४७, १६६, २१०, २११, २३७, २३८, २५३
स्याद्वादिदर्शन	१६६, २००
स्याद्वादिमत	२१, ४७

७. आसुपरीक्षाकी प्रस्तावनामें चर्चित विद्वानोंका अस्तित्व-समय

जैन विद्वान्	वि० सं०	बौद्ध विद्वान् वि० सं०	वैदिक विद्वान् वि० सं०
गृह्यपिच्छाचार्य	१ ती श०		कण्वाद् १-२ दी श०
समन्तभद्रस्वामी	२-३ दी श०		जैमिनि २ दी श०
श्रीकृष्ण	३-५ श०का		अक्षपाद् २-३ श०
	मध्य	द्विज्ज्ञाग ४८२	वात्स्यायन ३-४ श०
पूज्यपाद्	६ ती शती		
सिद्धसेन	६-७ बी श०		प्रशास्तपाद् ५ बी श०
(सन्मत्तिसूत्रकार)	का मध्य		उद्योतकर ६५७
पात्रस्वामी	६-७ श०का मध्य		मरुहरी ७०५
अकलकुदेव	७-८ श०का मध्य	धर्मकीर्ति ६८२	कुमारिल ६८२-७३७
वीरसेन	८७३	प्रज्ञाकर ७५७	प्रभाकर ६८२-७३७
जिनसेन प्रथम	८१५-८६४	धर्मोत्तर ७८२	योगेश्वर ७०५-७५७
जिनसेन द्वितीय		शान्तरक्षित ८८२	वाचस्पति मिश्र ८६८
(हरिवंशपुराणकार)	८४०	कमलशील ६०७	जयन्त भट्ट ८६८
कुमारसेन	८७७		महानमिश्र ७२७-७७७
कुमारनन्द	८-६ बी श०		सुरेश्वरमिश्र ८४५-८७७
विद्यानन्द	८३२-८६७		उदयन १०४१
अनन्तवीर्य (सिद्धि- विनिश्चयटीकाकार)	६ बी श०		श्रीधर १०४८
माणिक्यनन्द	१०५०-१११०		
नयनन्द	११००		
वादिराज	१०८२		
प्रभाषण्ड	१०६७-११३७		
अनन्तवीर्य			
(प्रमेयरत्नमालाकार)	११-१२ बी श०		
अभयदेव	१०६७-११३७		
वादि देवसूरी	११४३-१२२६		
हेमचन्द्र	११४५-१२३६		
गणधरकीर्ति	११८६		
लघुसमन्तभद्र	१३ बी श०		
अमिनव धर्मभूषण	१४१५-१४७५		
उपाध्याय यशोविजय	१८ बी श०		

विद्वानोंकी कुछ सम्मतियाँ

मैने 'आप्तपरीक्षा' की भाषाव्याख्या, जिसके निर्माता भीरवारीलालजी जैसे विद्वान हैं, बिमर्शपूर्वक देखो। इस व्याख्याके कर्तृत्वमें अध्ययन, भ्रम, गवेषणा तथा भाषासौष्टव विराद प्रकारसे उपलब्ध होता है। पदार्थविवेचन स्पष्ट, शुद्ध और अस्खलितभावसे किया गया है। मार्मिक स्थितियोंकी प्रतियोगी ऐसी उद्धाटित हुई हैं कि उससे अध्येतृवर्गको सुगमता प्राप्त करनेमें विशेष बुद्धिव्यायामका प्रसङ्ग कदाचित् उपस्थित होसके। यह प्रयत्न राष्ट्रभाषाके भवहारके लिये सफल होगा।

महादेव पाण्डेय

अध्यक्ष साहित्य, संस्कृतमहाविद्यालय, हिन्दू विश्वविद्यालय, काशी।

आज इस 'आप्तपरीक्षा' के भाषानुवादको देखकर मुझे परम सन्तोष हो रहा है। इसमें पं० दरबारीलालजी जैनने ऐसी रीतिका आभयण किया है, जिससे कठिन-से-कठिन रहस्य सरलतासे समझमें आजावें। यह हिन्दी भाषानुवाद केवल साधारण जनों-के लिये ही नहीं, किन्तु संस्कृत जाननेवालोंके लिये भी अतीव उपयोगी है। इससे समाजका परम उपकार होगा।

मुकुन्दशास्त्रि

प्रो० गवर्नमेन्टसंस्कृतकालेज, बनारस।

'आप्तपरीक्षा' के प्रस्तुत संस्करणमें विद्यानन्दकी दार्शनिक प्रतिभा और प्रौढता दृष्ट-दृष्टपर है। इस सुन्दर संस्करणमें संपादकने जो प्रयत्न किया है वह अनुकरणीय है।

मुनि कान्तिसागर

सम्पादक 'ज्ञानोदय', भारतीयज्ञानपीठ, काशी।

मुनिविद्यानन्दविरचिता, आप्तपरीक्षा स्वोपलब्धिकासहिता मयाऽऽपातत एव दृष्टा, परन्तु तावदेवास्याः स्थालीपुलाकन्यायेन यत्परीक्षणं समजनि, तेनास्याः परमोपादेयतां सम्मन्यते। सम्पादनञ्च नवीनप्रणाल्या सुष्ठु कृतं चेति प्रमोदावहम्।

नारायणशास्त्री स्वस्ति

प्रिंसिपल गवर्नमेन्ट संस्कृत कालेज, बनारस।

अनूदिताऽऽप्तपरीक्षाऽसीम-समीक्षा-समुल्लसद्विभूतिः।

अनुपदमेषाऽनिन्द्या कलितोन्मेषाऽनवद्यया हिन्द्या ॥१॥

क्लिष्टमपीह बिभृष्टं बिस्पष्टं नैव किञ्चिदवशिष्टम्।

दृष्ट्वाऽन्ते तु निविष्टं पारशिष्टं मम्मनो हृष्टम् ॥२॥

मतिमम्माननीयस्यामुष्यामन्दमनस्विनः।

महिमानमिमं मत्वा मोमुदीति मनो मम् ॥३॥

भूपनारायण भ्मा शास्त्री

प्रो० ग० सं० कालिज, बनारस।

शुद्धक— अजितकुमार जैन शास्त्री, अकलकूप्रेस, पानमंडी, सदरबाजार, देहली।

वीरसेवामन्दिर-ग्रन्थमाला ग्रन्थाङ्क ८



वीरसेवामन्दिर, सरसावा (सहारनपुर)

